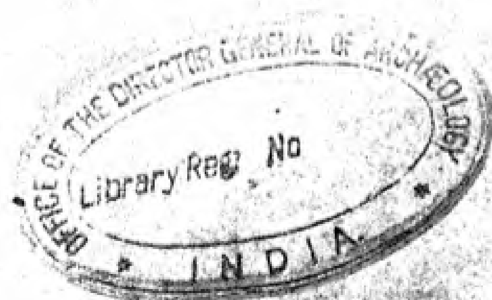


ORIENS CHRISTIANUS

HALBJAHRSHEFTE
FÜR DIE KUNDE DES CHRISTLICHEN ORIENTS

BEGRÜNDET

VOM

PRIESTERCOLLEGIUM DES DEUTSCHEN CAMPO SANTO IN ROM

IM AUFTRAGE DER GÖRRESGESELLSCHAFT

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. A. BAUMSTARK

NEUE SERIE · VIERTER BAND

MIT ZWEI TAFELN

LEIPZIG
OTTO HARRASSOWITZ
1915

INHALT.

Erste Abteilung: Texte und Übersetzungen. Seite

Euringer Die (äthiopische) Anaphora des hl. Jakobus, des Bruders des Herrn 1

Kluge Die apokryphe Erzählung des Joseph von Arimathäa über den Bau der ersten christlichen Kirche in Lydda. (Aus dem Georgischen übersetzt) 24

Rücker Der Ritus der Bekleidung mit dem ledernen Mönchsschema bei den Syrern 219

Zweite Abteilung: Aufsätze.

Baumstark Das Leydener griechisch-arabische Perikopenbuch für die Kar- und Osterwoche 39

Mercati La lettera di Severo Antiocheno su Matt. 23,35 59

Baumstark Darstellungen frühchristlicher Sakralbauten Jerusalems auf einem Mailänder Elfenbeindiptychon 64

Beës Über die Person und die Datierung des Malers Emmanuel des Codex Barberinus Graecus 527 76

Kaufmann Konstantin und Helena auf einem griechischen Hostienstempel 85

Beës Beiträge zur kirchlichen Geographie Griechenlands im Mittelalter und in der neueren Zeit 238

Allgeier Untersuchungen zur syrischen Überlieferung der Siebenschläferlegende. I. II. 279

Baumstark Eine Parallele zur Commendatio animae in griechischer Kirchenpoesie 298

Kaufmann Das koptische Tubenkreuz, eine bisher unbekannte Gattung altchristlicher Kreuze 306

Dritte Abteilung:

A. — Mitteilungen: Katalog christlich-arabischer Handschriften in Jerusalem. I. Die arabischen Handschriften des melkitischen Seminars St. Anna der Weißen Väter (Graf) 88. 312

B. — Forschungen und Funde: Studien auf dem Gebiete des georgischen Bibeltextes (Kluge). — Neue soghdisch-nestorianische Bruchstücke (Baumstark). — Zur byzantinischen Kunstgeschichte (Strzygowski) 120

Alte christlich-arabische Fragmente (Graf). — Ein illustriertes koptisches Evangelienbuch vom J. 1250 (Baumstark). — Bericht über die Tätigkeit der orientalischen wissenschaftlichen Station der Görresgesellschaft in Jerusalem (Kirsch) 338

C. — Besprechungen: Erman *Die Hieroglyphen*. Meißner *Die Keilschrift*. Hommel *Geschichte des alten Morgenlandes* (Baumstark). — Zimmermann *Die ägyptische Religion nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller und die ägyptischen Denkmäler* (Roeder). — Schwartz *Kaiser Constantin und die christliche Kirche*. Sesan *Kirche und Staat im römisch-byzantinischen Reiche seit Konstantin dem Großen und bis zum Falle Konstantinopels. I.* (Dölger). — Tisserant *Specimina codicum Orientalium* (Baumstark). — Nau *Un martyrologe et douze ménologes syriaques*. Nau *Les ménologes des évangeliaires coptes-arabes*. Tisserant *Le calandrier d'Aboul Barakat* (Ehrhard). — Preusser *Nordmesopotamische Baudenkmäler altchristlicher und islamischer Zeit*. Bell *Churches and Monasteries of the Ṭûr 'Abdîn and Neighbouring Districts* (Baumstark). — Filow *Sainte Sophie de Sofia. Bulletin de la Société archéologique Bulgare. III.* (Baumstark) 140

Schumacher *Christus in seiner Präexistenz und Kenose. Nach Phil. 2, 5–8. I. Teil: Historische Untersuchung* (Rücker). — Schermann *Ein Weiherituale der römischen Kirche am Schlusse des ersten Jahrhunderts* (Schwartz). — Revillout *Les Apocryphes coptes. II. Les Acta Pilati et supplément à l'Évangile des douze apôtres* (Allgeier) 346

D. — Literaturbericht 170. 355

ERSTE ABTEILUNG:

TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN.

Die Anaphora des hl. Jakobus, des Bruders des Herrn.

Nach dem *Ms. aeth. 74* der Bibliothèque nationale zu Paris ediert und übersetzt

von

Dr. Sebastian Euringer

Kgl. o. Hochschulprofessor in Dillingen a. D.

Herr Dr. H. Goussen-Düsseldorf hatte die Güte, mir seine Photographie der einzigen bekannten Handschrift der äthiopischen Jakobusliturgie im *Codex aeth. 74* der Pariser Nationalbibliothek (17. Jahrh.) zur Veröffentlichung zu überlassen, wofür ihm auch hier bestens gedankt sei.

Diese Anaphora beginnt auf fol. 90 col. d unten und endigt fol. 96 col. c, umfaßt also, da jedes Blatt nur vier (die Seite je zwei) Spalten zu je 20 Zeilen enthält, etwas mehr als 23 Spalten.

Ich habe hier nur im Sinne, den Text zu edieren und mit einer möglichst wörtlichen Übersetzung zu versehen. Das Verhältnis dieser, wie es scheint, jetzt in Abessinien außer Gebrauch gekommenen Anaphora zu den gleichnamigen anderer Riten zu bestimmen, überlasse ich den Liturgikern; ich glaube nur bemerken zu sollen, daß sie der maronitischen Rezension näher steht, als der von Daniel veröffentlichten griechischen.

Den Text gebe ich in der Gestalt, wie er mir vorliegt. Ich habe daher an der Rechtschreibung nichts geändert. Nur die Interpunktion habe ich stillschweigend einheitlich gestaltet und, wo nötig, berichtigt. Offenkundige Schreibfehler habe ich verbessert, die Verbesserung jedoch immer kenntlich gemacht. Ausgelassene Buchstaben habe ich in Klammern ergänzt. Die Korrekturen und Nachträge, welche die Handschrift meist wohl von späterer Hand aufweist, habe ich durch kleine Klammern am Kopfe der betreffenden Buchstaben bezeichnet. Einige Male habe ich selbst Korrekturen vorgeschlagen, wo sie sich nahelegten. Wo der Text lückenhaft oder sonstwie in Unordnung zu sein scheint, habe ich es notiert, bin jedoch vielleicht etwas zu zurückhaltend gewesen. Denn da der Äthiope bisweilen eine eigene Auffassung bezw. Rezension seiner Vorlage zu betätigen und in manchen Punkten zu kürzen scheint, so ist die Entscheidung erschwert, zumal

nur eine einzige und noch dazu nicht ganz sorgfältige Handschrift zu Gebote steht. Was in der Handschrift rot geschrieben ist, habe ich unterstrichen. Sonderbarerweise ist der Gottesname nur in Initien rot geschrieben.

ቅዳሴ ፡ ዘየዕቆብ ፡ እኁሁ ፡ ለእግዚእነ ፡

1. ፍቅረ[1] ፡ እግዚአብሔር ፡ አብ ፡ ወጸጋ ፡ ዘዋሕድ ፡ ወልድ ፡ እግዚእነ ፡ ወመድኃኒነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ወሱታፌ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ የሀሉ ፡ ምስሌክሙ ፡

ይሕ[2] ፡ (91a) ምስለ ፡ መንፈስከ ።
ይዲ[3] ፡ ላዕለ ፡ ይኩን ፡ ሕሊናክሙ ፡ ወአእምሮትክሙ ፡ ወአልባቢክሙ ።
ይክ[4] ፡ ብነ ፡ ኀበ ፡ እግዚአብሔር ።
ነአኩቶ[5] ፡ ለእግዚአብሔር ።
ይሕ ፡ ርቱዕ ፡ ወጽድቅ ፡ ይደሉ ።

2. ም[6] ። ርቱዕ[7] ፡ ወጽድቅ ፡ ይደሉ ።

ኪያከ ፡ ንሴብሕ ፡ ኪያከ ፡ ንባርክ ፡ ኪያከ ፡ ነአኩት ፡ ወለከ ፡ ንሰግድ ፡ ለገባሬ ፡ ኵሉ ፡ ፍጥረት ፡ ዘያስተርኢ ፡ ወዘኢያስተርኢ ። ዘኪያከ ፡ ይሴብሑ ፡ ሰማየ ፡ ሰማያት ፡ ወኵሉ ፡ ኃይል ፡ ዘውስቴቶሙ ። ፀሓይ ፡ ወወርኅ ፡ ወከዋክብት ፡ ወኵሉ ፡ ድርገታት ። ምድር ፡ ወባሕር ፡ ወኵሉ ፡ ዘውስቴቶሙ ። ኢየሩሳሌም ፡ ሰማያዊት ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ዘበኵር ፡ ጽሑፋን ፡ በሰማያት ፡ መላእክት ፡ ወሊቃነ ፡ መላእክት ፡ ሊቃናት ፡ ወሥልጣናት ፡ መናብርት ፡ አጋእዝት ፡ ዘላዕ (91b) ሉ ፡ እለ ፡ እምዓለም ፡ ይትቀነዩ ፡ ምሉአን ፡ ወሰማያውያን ፡ ኪሩቤል ፡ ዘብዙኃን ፡ አዕይንቲሆሙ ፡ ወሱራፌል ፡ እለ፳ ፡ ክነፊሆሙ ፡

ይዲ ፡ ንኤጽር ፡

ይክ ፡ ወእሙንቱ ፡ እንዘ ፡ በ፪ ፡ ክነፊሆሙ ፡ ይከድኑ ፡ ገጾሙ ፡ ወበ፪ ፡ ክነፊሆሙ ፡ ይከድኑ ፡ እገሮሙ ፡ ወበክልኤ ፡ ክንፍ ፡ ይሰሩ ፡ ወ፬ ፡ ለ፬ ፡

---

[1] pr. ይካ ፡ d. h. ይብል ፡ ካህን ፡ „es spricht der Priester“.
[2] d. i. ይብል ፡ ሕዝብ ፡ „es spricht das Volk“.
[3] d. i. ይብል ፡ ዲያቆን ፡ „es spricht der Diakon“.
[4] lege ይሕ ፡
[5] pr. ይካ ፡ oder ይዲ ፡
[6] Was ም bedeuten soll, kann ich nicht sagen. Hierher gehört wohl

Wiederholt finden sich Nachträge und Bemerkungen an den Rändern der Kolumnen; ich suchte sie an der wahrscheinlichen Stelle ihrer Einfügung unterzubringen.

Die Abschnittszahlen und die sämtlichen Alineas stammen von mir.

Anaphora des Jakobus, des Bruders unseres Herrn.

1. *(Priester):* Die Liebe Gottes des Vaters und die Gnade des einzigen Sohnes, unseres Herrn und unseres Erlösers Jesus Christus, und die Gemeinschaft des hl. Geistes seien mit euch!

Volk (91 a): Mit deinem Geiste!

Diakon: Aufwärts sei euer Sinn und euer Verstand und eure Herzen (gerichtet)!

[Volk]: Wir haben (sie) bei Gott.

(Priester): Wir wollen Gott danken!

Volk: Es ist recht und billig; es geziemt sich.

2. ? *(Priester):* Es ist recht und billig; es geziemt sich.

Dich loben wir, dich benedeiden wir, dir danken wir und dich beten wir an, den Erschaffer der ganzen Schöpfung, der sichtbaren und der unsichtbaren, dich, den loben der Himmel der Himmel und alles Heer darinnen; Sonne und Mond und Sterne und alle (ihre) Ordnungen; Land und Meer und alles, was in ihnen ist; das himmlische Jerusalem, die Kirche des Erstgeborenen, die in den Himmeln Verzeichneten, die Engel und die Erzengel, die Fürstentümer und die Gewalten, die Throne, die Herrschaften, die Oberen (91 b), die von jeher dienen, die Vollzähligen und die Himmlischen, die Cherube, deren Augen zahlreich sind, und die Seraphe, deren Flügel sechs sind.

Diakon: Laßt uns acht geben!

Priester: Und sie bedecken mit zweien ihrer Flügel ihr Angesicht und mit zweien ihrer Flügel bedecken sie ihre Füße und mit zwei Flügeln fliegen sie; und mit unermüdlicher Lippe und mit nicht verstummender Rede singen sie,

---

die Rubrik am oberen Rande dieser Kolumne (91 a): ፫ : ጊዜ : ምም : d. h. dreimal ምም ።

7 pr. ይኄ :

በከናፍር ፡ ዘኢይደክም ፡ ወበነገር ፡ ዘኢያረምም ፡ ስብሐቶ ፡ ንጹሐ ፡ ስብሐተ ፡ ለዓቢይ ፡ ገጽ ፡ ይሴብሑ ፡ ወይፀርኁ ፡ ወይብሉ ፡ ቅዱስ ።

ይዲ ፡ አው[1] ።

ቅዱስ[2] ፡ ቅ ፡ ቅ[3] ፡ እግዚአብሔር ፡ ጸባኦት ፡ ፍጹም ፡ ምሉእ ፡ ሰማያተ ፡ ወምድረ ፡ ቅድሳተ ፡ ስብሐቲከ ።

3. (ይክ ፡) በአማን[4] ፡ ቅዱስ ፡ አንተ ፡ ንጉሠ ፡ ዓለም ፡ ወሀቤ ፡ ዘኵሎ ፡ ቅድሳት ። ቅዱስ ፡ ዋሕድ ፡ ወል(ድ)ከ ፡ እምላክነ ፡ ወመድኃኒነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ። ወመንፈስ ፡ ቅ (91c) ዱስ ፡ ዘየአምር ፡ ኵሎ ፡ ወዕመቀ ፡ ዘዚአከ ፡ አምላክ ፡ ቅዱስ ፡ እንከ ፡ አኀዜ ፡ ኵሉ ፡ ወገባሬ ፡ ኃይላት ፡ ወሠናይ ፡ ውእቱ ፡ ዘተሳተፉከ ፡ በሕማማት ፡ ፈድፋደ ፡ ለኀበ ፡ ግብራት ፡ ዘገበርከ ።

4. እንዘ ፡ ንጹሕ ፡ ሶቤሃ ፡ ገበርከ ፡ እምድር ፡ ለውሉደ ፡ ሰብእ ፡ ወአንበርከ ፡ ውስተ ፡ ገነት ። ወሶበ ፡ ዓለወ ፡ ትእዛዘከ ፡ ወድቀ ፡ ወኢተጸመምከሁ ፡ ወኢኃደጋሁ ፡ ኄር ። አላ ፡ ረዳእከሁ ፡ ከመ ፡ አብ ፡ ሠናየ ፡ ምሕረት ። ሶበ ፡ ጸዋዕከሁ ፡ በሕግ ፡ ወገሠጽከሁ ፡ በነብያት ፡ ወበደኃሪ ፡ እንከ ፡ ኪያሁ ፡ ዋሕደ ፡ ወልድከ ፡ ፈነውከ ፡ ውስተ ፡ ዓለም ፡ ከመ ፡ እምሳለ ፡ ዚአከ ፡ ተሐደሰ ።

5. ወሶበ ፡ ወረደ ፡ ወተሰገወ ፡ እመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ እምድንግል ፡ ቅድስት ፡ ወላዲተ ፡ አምላክ ፡ [ ][5] ማርያም ፡ ወአንሶሰወ ፡ (91d) ምስለ ፡ ውሉደ ፡ ሰብእ ፡ ወሶበ ፡ ኵሎ ፡ ገብረ ፡ ለመድኃኒተ ፡ ዚአነ[6] ፡ ዘመደ ፡ ዚአነ ፡ ወሶበ ፡ እንከ ፡ በጽሐ ፡ ለመዊት ፡ በፈቃዱ ፡ በእንተ ፡ ኃጢአቶነ ፡ ውእቱ ፡ ዘእንበለ ፡ ኃጢአት ፡ በይእቲ ፡ ሌሊት ፡ እንተ ፡ ባቲ ፡ ይሜጡ ፡ ነፍሶ ፡ በእንተ ፡ ሕይወተ ፡ ዓለም ፡ ወመድኃኒት ።

---

1 d. h. አው(ሥኡ) ፡

2 pr. ይብል ፡ ሕዝብ ፡; denn am rechten Rande dieser Kolumne (91b) steht ይብል ፡ ሕ ፡ ቅ ፡, das hierher zu setzen ist.

3 d. i. ቅዱስ ፡ ቅዱስ ፡

4 pr. ይካ ፡, das am linken Rande nachgetragen und dessen Stelle durch ein ይ über der Zeile vor በአማን ፡ angemerkt ist.

5 Hier scheint ein Buchstabe zu stehen, der aber unleserlich und unnötig ist.

6 Ist zu streichen, weil überflüssig.

der eine zum anderen, den reinen Lobgesang, den Lobgesang (zu Ehren) der Majestät[1] und sie rufen und sprechen: Heilig!

Diakon: Ant(wortet)!

(Volk): Heilig, heilig, heilig ist Gott Sabaoth, vollkommen, erfüllend die Himmel und die Erde mit der Heiligkeit deiner Glorie.[2]

3. *(Priester):* Du bist in Wahrheit heilig, o König der Ewigkeit, Spender aller Heiligkeit; heilig ist dein einziger Sohn, unser Gott und unser Erlöser Jesus Christus und der hl. Geist (91c), der alles weiß und (sogar) die Tiefe deiner Gottheit. Heilig (bist du) also, Allmächtiger und Wundertäter; und schön ist es, daß man dich zum Genossen in den Leiden, besonders seitens der Werke hat, die du gemacht hast.[3]

4. Als einen Reinen hast du einst den Menschensohn aus Erde gemacht und ihn in den Garten gesetzt; und nachdem er dein Gebot übertreten hatte (und) gefallen war, da hast du dich nicht von ihm abgewandt und ihn verlassen, o Gütiger; sondern du hast ihm geholfen, wie ein Vater, schön an Barmherzigkeit.[4] Nachdem du ihn durch das Gesetz berufen und durch die Propheten erzogen hattest, da hast du dann zuletzt ihn, deinen einzigen Sohn, in die Welt gesandt, damit dein Ebenbild erneuert würde.

5. Und nachdem er herabgestiegen und Fleisch geworden war durch den hl. Geist aus der hl. Jungfrau, der Gottesgebärerin Maria und gewandelt war (91d) mit den Menschenkindern und nachdem er alles zur Erlösung unseres Geschlechtes getan hatte uud nachdem er dann zum Sterben aus freiem Willen[5] für unsere Sünden gekommen war, er, der Sündenlose: (da), in jener Nacht, in welcher er sich selbst[6] für das Leben der Welt und zur Erlösung hingab,

---

1 Wörtlich: (zu Ehren) der großen (d. i. erhabenen) Person.
2 Text kaum in Ordnung; nach ቅዲም፡ scheint etwas ausgefallen zu sein.
3 ὁ συμπαθὴς μάλιστα περὶ τὸ πλάσμα σόν.
4 ὡς εὔσπλαγχνος πατήρ.
5 Wörtlich: mit seinem Willen.
6 Wörtlich: seine Seele.

ይዲ[1] ፡ እንሥኡ ፡ እደዊክሙ ፡ ቀሳውስት ።

ይካ ፡ ነሥአ ፡ ኅብስተ ፡ በእደዊሁ ፡ ቅድሳት ፡ ወብፁዓት ፡ እለ ፡ እንበለ ፡ ነውር ። አንቃዕደወ ፡ ኀበ ፡ አብ ፡ አእኰተ ፡ ባረከ[2] ፡ ወቀደሰ ፡ ወፈተተ ፡ ወወሀበሙ ፡ ለአርዳኢሁ ፡ ወለሐዋርያቲሁ ፡ እንዘ ፡ ይብል ። ንሥኡ ፡ ብልዑ ፡ እምኔሁ ፡ ኵልክሙ ፡ ዝውእቱ ፡ ሥጋየ ፡ ለዘበእንቲአክሙ ፡ ወበእንተ ፡ ብዙኃን ፡ ይትፌተት ፡ ወይትወሀብ ፡ ለሕድገተ ፡ ኃጢአት ፡ ወለሕይወት ፡ ዘለዓለም ። (92a) ወከማሁ ፡ ጽዋዐኒ ፡ እምድኅረ ፡ ተደሩ ።

ይዲ ፡ ንነጽር ።

ይካ ፡ ቶስሐ ፡ ደመ[3] ፡ ወወይነ ፡ እማይ ፡ ወሶቤሃ[4] ፡ ባረከ ፡ ወቀደሰ ፡ ወወኀቦሙ ፡ ለአርዳኢሁ ፡ ወለሐ(ዋ)ርያቲሁ ፡ እንዘ ፡ ይብል ። ንሥኡ ፡ ስትዩ ፡ እምኔሁ ፡ ኵልክሙ ፡ ዝውእቱ ፡ ደምየ ፡ ዘሐዲስ ፡ ሥርዓት ፡ ውእቱ ፡ ለዘበእንቲአክሙ ፡ ወበእንተ ፡ ብዙኃን ፡ ይትከዓው ፡ ወይትወሀብ ፡ ለሕድገተ ፡ ኃጢአት ፡ ወለሕይወት ፡ ዘለዓለም ፡ አሜን ።

6. በአምጣነ ፡ ትበልዕዎ ፡ ለዝንቱ ፡ ኅብስት ፡ ወትሰትይዎ ፡ ለዝንቱ ፡ ጽዋዕ ፡ ሞተ ፡ ዚአየ ፡ እንዘ ፡ ትዜከሩ ፡ እስከ ፡ አመ ፡ እመጽእ ፡ አነ ።

ይሕ ፡ ሞተከ ፡ እግዚኦ ፡ ንዜክር ፡ እንዘ[5] ፡ ንዜክር ፡ ሞተከ ፡ ወትንሣኤከ ፡ በሣልስት ፡ ዕለት ፡ ወዕርገትከ ፡ ውስተ ፡ ሰማያት ፡ ወንብረትከ ፡ በየማኑ ፡ (92b) ለእግዚአብሔር ፡ አብ ፡ ወዳግመ ፡ ምጽአትከ ፡ እምሰማይ ። ትመጽእ ፡ ከመ ፡ ትኰንን ፡ ሕያዋነ ፡ ወምዉታነ ፡ ወትፈድዮ ፡ ለኵሉ ፡ በከ(መ) ፡ ምግባሩ ።

---

[1] Text fehlerhaft: ዲይ ፡

[2] Am oberen Rande dieser Kolumne (91 d) steht: ይባርክ ፡ ፫ ፡ ጊዜ ፡ d. h. „er segnet dreimal"; daß dieses hier einzufügen ist, deutet ein Zeichen am linken Rande der betreffenden Zeile an. Was aber das ዕማሬ ፡ bezw. እማሬ ፡ am unteren Rande dieser und der folgenden Kolumne (91 d und 92 a) besagen soll, ist mir unklar. Das Wort bedeutet: Hinweis.

[3] sic! Soll wohl ጽዋዐ ፡ ወይን ። heißen. Siehe Übers. Anm.

[4] add. ለእኩት; ist am linken Rand nachgetragen, wo (አ)እኩ steht. Hierher gehört wohl die Rubrik am oberen Rande dieser Kolumne (92 a): ይ(ባ)ርክ ፡ ፫ ፡ ጊዜ ፡ „Er segnet dreimal". Am unteren Rande dieser Kolumne steht wie bei der vorigen እማሬ ፡ Siehe Anm. 2.

[5] pr. fort. ይካ ፡ d. h. „der Priester spricht". Vgl. die Anm. zur Übersetzung.

Diakon: Erhebet eure Hände, Priester!

Priester: Nahm er das Brot in seine heiligen, seligen und makellosen Hände, blickte empor zum Vater, dankte, segnete[1] und heiligte und brach und gab seinen Jüngern und seinen Aposteln, indem er sprach:

„Nehmet (und) esset davon, ihr alle; dies ist mein Leib, der für euch und für viele gebrochen und gegeben (werden)[2] wird zur Vergebung der Sünden und zum ewigen Leben“.

(92a) Und ebenso, (was) den Kelch betrifft: Nachdem sie gespeist hatten,

Diakon: Laßt uns acht geben!

Priester: Mischte er [den Kelch des Weins][3] mit Wasser und dann (dankte,)[4] segnete[5] und heiligte und gab er (ihn) seinen Jüngern und seinen Aposteln, indem er sprach:

„Nehmet (und) trinket daraus, ihr alle; denn dies ist mein Blut, (das Blut) der neuen Stiftung, dasjenige, das für euch und für viele vergossen und gegeben (werden) wird zur Vergebung der Sünden und zum ewigen Leben“. Amen.

6. „So oft ihr dieses Brot essen und diesen Kelch trinken werdet, (werdet ihr) meines Todes eingedenk sein, bis daß ich kommen werde“.

Volk: Wir gedenken deines Todes, o Herr, indem[6] wir gedenken deines Todes und deiner Auferstehung am dritten Tage und deiner Auffahrt in den Himmel und deines Sitzens zur Rechten (92b) Gottes des Vaters und deiner Wiederkunft vom Himmel. Du wirst kommen, zu richten die Lebendigen und die Toten und du wirst vergelten jedem nach seinem Tun.

---

1 Am oberen Rande steht: „Er segnete dreimal“, worauf am linken Rande ein Zeichen hinweist.

2 Kann als Präsens oder als Futurum übersetzt werden.

3 Der Text wie er dasteht, würde lauten: „mischte er Blut (!) und Wein mit Wasser“. Es ist daher der Text etwa wie oben herzustellen.

4 Am Rande nachgetragen.

5 Hierher gehört die Rubrik am oberen Rande: Er segnet dreimal.

6 Im griechischen Text spricht von hier an der Priester und bildet der Nebensatz „indem wir gedenken usw.“ den Vordersatz zu „wir bringen dir dar“ (Μεμνημένοι . . . τοῦ θανάτου . . . καὶ τῆς τριημέρου ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως . . . προσφέρομέν σοι, Δέσποτα usw.). Dies wird auch im Aeth. die ursprüngliche Konstruktion gewesen sein.

7. <u>ይኩ</u>[1] ፡ ናቁርብ ፡ ለከ ፡ ዘንተ ፡ መሥዋዕተ ፡ ንጹሐ ፡ ዘእንበለ ፡ ደም ። ወኢትግበር ፡ ለነ ፡ በከመ ፡ ኃጢአትነ ፡ እግዚኦ ፡ ወኢትፍድየነ ፡ በከመ ፡ አበሳነ ፡ አላ ፡ በከመ ፡ ምሕረትከ ፡ ወአፍቅሮትከ ፡ ለሰብእ ፡ ዘኢይትነገር ፡ ደምስስ ፡ ኃጣውኢነ ። ናስተበቍዓከ ፡ እወ ፡ እግዚእነ ፡ ወመድኃኒነ ፡ ወሀቤ ፡ ሕይወትነ ፡ ዝንቱ ፡ ዘሐመምከ ፡ በእንቲአነ ፡ በሥጋ ፡ እንዘ ፡ ኃጥአን ፡ ንሕነ ። ዘተአምር ፡ አንተ ፡ ድካሞ ፡ ለፍጥረተ ፡ ዚአነ ፡ ከመ ፡ ጸላኢ ፡ ኢትጸመመነ ፡ ወኢከመ ፡ እለ ፡ ቀበጹ ፡ ተስፋሆሙ ፡ ኢትሕድገነ ፡ አላ ፡ ከመ ፡ ኃላዪ ፡ (92 c) ኄር ፡ ወከመ ፡ አብ ፡ መሐሪ ፡ እንዘ ፡ ትሬኢ ፡ ንዴተነ ። ወኢይኩን ፡ እንከ ፡ ፍርሃትነ ፡ ኵነኔ ፡ ለአልባቢነ ፡ ዘየሀውከ ።

እወ ፡ እግዚእየ ፡ ከመ ፡ ዘየሐምም ፡ ወምሉእ ፡ ፍርሃት ፡ ውእቱ ፡ ዘወድቀ ፡ እምስብሐተ ፡ ዚአከ ፡ ወተግሕሰ ፡ እምክብርከ ፡ ወወጽአ ፡ እምጸጋ ፡ ዚአከ ፡ ወንሬኢ ፡ ዘይመጽእ ፡ ኀቤከ ፡ እምጽባሕ ፡ ወእምዕራብ ፡ ምስለ ፡ አበው ፡ ይርፍቁ ፡ ወንሕነ ፡ ንወጽእ ፡ አፍአ ፡ ወንሰምዕ ፡ ቃለ ፡ መሪረ ፡ ዘይብል ፡ አሜን ፡ አሜን ፡ እብለክሙ ፡ ኢየአምረክሙ ። ከመ ፡ አልቦ ፡ ዘየሐምም ፡ እምዝንቱ ፡ ኃፍረት ፡ ዘነአምር ፡ ንትገደፍ ፡ ዘበዝንቱ ፡ ዓለም ፡ ንሰመይ ፡ ዓቢያነ ፡ ወበዘይመጽእኒ ፡ ነኪራነ ፡ ወበዝየ ፡ ምስለ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ንቀውም ፡ ወበደሐሪ ፡ መዋዕል ፡ ምስለ ፡ ዘይትኪ(92 d)ነን ፡ ከመ ፡ ዘንተ ፡ ሕማመ ፡ ኢንረክብ ፡ ርድአነ ፡ እግዚኦ ፡ ባሕቱ ፡ በምሕረት ፡ ወአከ ፡ በመዓት ። ቃርትዕ ፡ ፍኖተ ፡ ዚአነ ፡ ምውት[2] ፡ እንዘ ፡ ኢነአምር ፡ ፍኖተ ፡ ዚአከ ፡ መሐረነ ፡ ለገቢረ ፡ ፈቃድከ ፡ ሀሊ ፡ ላዕሌነ ፡ ምስለ ፡ ኵሉ ፡ ተግሣጽከ ፡ ወምሕረተ ፡ ዚአከ ፡ ላዕለ ፡ ገጽነ ።

8. እምኵሎን ፡ ፈድፋደ ፡ ተአኵተከ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ቅድስት ፡ ቃስተበቍዓከ ፡ እንዘ ፡ ትሰፍሕ ፡ በእደዊሃ ፡ ምስለ ፡ አቡከ ፡ እንዘ ፡ ትብል ፡
መሐሪ ፡ እግዚአብሔር ፡ አኀዜ ፡ ኵሉ ፡ ፈኑ ፡ ላዕሌነ ፡ ወላዕለ ፡ ዝንቱ ፡

[1] del. fortasse.
[2] l. ምውተ ፡

7. *Priester:* Wir bringen dir dar dieses reine, unblutige Opfer und nicht mögest du uns tun nach unseren Sünden, o Herr, und nicht mögest du uns vergelten nach unseren Vergehen, sondern nach deiner unsagbaren Barmherzigkeit und Menschenliebe tilge unsere Sünden! Wir flehen ja zu dir, o unser Herr und unser Erlöser, Spender unseres Lebens, der du im Fleische für uns Sünder gelitten hast, der du das Elend unserer Geschöpflichkeit kennst, wende dich nicht von uns ab wie ein Feind und verlaß uns nicht, wie solche, die ihre Hoffnung aufgegeben haben; sondern wie ein gütiger Wärter [92c] und wie ein erbarmender Vater schaue an unsere Armseligkeit und nicht sei unsere Furcht[1] das Gericht, das unsere Herzen erschreckt. Ja, mein Herr! Wie einer, der leidet und voll Furcht ist, (so) ist, wer aus deiner Glorie fiel und sich von deiner Herrlichkeit entfernte und aus deiner Gnade herausging. Und wir werden sehen, daß man zu dir kommt vom Aufgang und vom Untergang, um mit den Vätern zu Tische zu sitzen, aber wir werden hinausgehen und das bittere Wort hören, das er sprechen wird: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Ich kenne euch nicht!"

Daß niemand diese Schmach erleide, daß wir nicht erfahren (müssen), wir seien verworfen, daß wir nicht in dieser Welt Große, in der kommenden aber Fremdlinge genannt werden und daß wir nicht hier bei der Kirche, aber am letzten der Tage bei den Verdammten stehen [92d], daß wir dieses Leid nicht erfahren, (dazu) hilf uns, o Herr, aber in Erbarmung und nicht in Zorn.

Mache gerade unseren toten Weg, da wir deinen Weg nicht kennen; lehre uns, deinen Willen zu tun; sorge für uns mit all deinen Erziehungsmitteln, und deine Barmherzigkeit sei über unserem Angesicht!

8. Vor allem danke dir (ganz) besonders die hl. Kirche, sie flehe mit ausgebreiteten Händen zu dir und zu deinem Vater, sprechend:

Barmherziger, allmächtiger Gott, sende herab auf uns und

[1] Gegenstand unserer Furcht.

ቍርባን ፡ ዘአቅረብነ ፡ (ለ)መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ውእቱ ፡ እግዚአብሔር ፡ ውእቱ ፡ ገባሬ ፡ ሕይወት ፡ ዘእሩይ ፡ ምስሌከ ፡ እግዚአብሔር ፡ አብ ፡ ወወልድ ፡ ወይነግሥ ፡ ኅቡረ ፡ ወእሩይ ፡ መንበሩ ፡ እምቅድመ ፡ ዓለም ። ዘ(93a)ተነግረ ፡ በሕግ ፡ ወበነብያት ፡ ወሥርዓተ[1] ፡ ዚአነ ፡ ሐዲስ ፡ ዘወረደ ፡ በአምሳለ ፡ ርግብ ፡ ላዕለ ፡ እግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ በዮርዳኖስ ፡ ፈለግ ፡ ወወረደ ፡ ላዕለ ፡ ሐዋርያቲከ ፡ ቅዱሳን ፡ በአምሳለ ፡ ልሳነ ፡ እሳት ። ወኢኮነ ፡ ዘንፈልጥ ፡ ዘንተ ፡ ኅብስተ[2] ፡ [እምሥጋሁ ፡ ለክርስቶስ ፡ አሜን ።]

[<u>ይዲ</u> ፡ እለ ፡ ት[3] ።]

<u>ይካ</u> ፡ ወጽዋዕኒ ፡ ደም[4] ፡ ይኩን ፡ ለኵሎሙ ፡ ለእለ ፡ ይነሥኡ ፡ ይሳተፍዎ ፡ ለቅድሳት ፡ ለነፍስ ፡ ወሥጋ ፡ ወለጸጋ ፡ በፍሬ ፡ ወለገቢረ ፡ ሠናይ ፡ ወለሱራሔ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ቅድስት ፡ ዘመሠረታቲሃ ፡ ውስተ ፡ ኰኵሕ ፡ ሃይማኖት ወአናቅጸ ፡ ሲኦል ፡ ኢያንቀልቅልዋ ፡ እንዘ ፡ ትባልህ ፡ አንተ ፡ እምኵሉ ፡ እልወታት ፡ ወእምኵሉ ፡ ዕቅፍታት ፡ ዘይትቀነይ ፡ ዘ(93b)እንበለ ፡ ሕግ ፡ እስከ ፡ ፍፃሜሁ ፡ ለዓለም ፡ ወለዓለመ[5] ፡ አሜን ።

9. ናቄርብ ፡ ለከ ፡ ዘንተ ፡ ምሥዋዓ ፡ ንጹሐ ፡ ዘእንበለ ፡ ነውር ፡ ሀየ[6] ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ቅድስት ፡ ዘበኵሉ ፡ እምርት ፡ ወበእንተ ፡ እሞን ፡ ዘኵሎን ፡ አብያተ ፡ ክርስቲያናት ፡ ርቱዓነ ፡ ስብሐት ፡ ወኅብተ ፡ በእለተ ፡ መንፈስከ ፡ ቅዱስ ፡ ኅበ[7] ፡ እግዚእነ ። ተዘከር ፡ እግዚእየ ፡ ኤጲስ ፡ ቆጶሳት ፡ ዚአከ ፡ ቅዱሳን ፡ እለ ፡ አርትዑ ፡ ቃለ ፡ ሃይማኖት ፡ በአማን ፡ ወንጹሐ ፡

---

[1] lege ወበሥ'.

[2] Die folgenden sechs gekennzeichneten Worte stehen auf einer Rasur. Der Text ist hier offenbar nicht in Ordnung.

[3] እለ ፡ ት(ነብሩ ፡ ተንሥኡ ፡) d. h. „die ihr sitzet, stehet auf!“

[4] Hier ist der Text lückenhaft und verderbt.

[5] add. ዓለም ፡ [6] d. i. ሀየ(ንተ) ፡ [7] lies እምኅበ ፡

---

[8] Im Texte nachgetragen.

[9] Am Rande rechts: Markus.

[10] Soll ein griechisches γῆρας αὐτῷ τίμιον χάρισαι, μακροχρόνιον αὐτὸν διαφύλαξον wiedergeben. Der Äthiope hat zweimal das gleiche Verbum, was wohl nicht ursprünglich ist. „Erhalte ihm das Greisenalter“ ist hart.

auf diese Opfergabe, die wir dir darbringen, den hl. Geist, eben den Gott, eben den Macher des Lebens, der gleich ist mit dir, Gott Vater, und mit dem Sohn und der zugleich und (wesens-)gleich herrscht (und) dessen Thron von Ewigkeit ist, der (93a) durch das Gesetz und durch die Propheten und (in)[1] unserer neuen Stiftung geredet hat, der in Gestalt einer Taube auf unseren Herrn Jesus Christus am Jordanflusse herabkam und über deine hl. Apostel in Gestalt einer Feuerzunge[2] herabkam, und nicht ist es, daß wir dieses Brot trennen vom Leibe Christi. Amen.

Diakon: Die ihr (sitzet, stehet auf)!

Priester: Und auch den Kelch zu seinem Blute [mache][3]. Es (oder: Er, der Kelch) sei allen, welche (davon) nehmen und daran teilnehmen, zur Heiligung von Seele und Leib und zur Gabe an Früchten[4] und zum Gutestun[5] und zum Gedeihen der hl. Kirche, deren Grundfesten auf dem Felsen des Glaubens sind und welche (die Kirche) die Pforten der Hölle nicht erschüttern werden, da du sie von allen Irrlehren und von allen Ärgernissen [und von dem], der (93b) gesetzlos handelt, bis zum Ende der Welt und in die Ewigkeit (der Ewigkeit) frei erhältst. Amen.

9. Wir bringen dir dar dieses reine, makellose Opfer an Stelle der hl., überall bekannten Kirche und für die Mutter[6] aller richtig preisenden[7] Kirchen und die reiche Gabe (deines)[8] hl. Geistes [durch] unsern Herrn.

Gedenke, o mein Herr, deiner heiligen Bischöfe, welche das Wort des Glaubens in Wahrheit recht machen, und unseres reinen Bischofs Abbâ N.[9], erhalte ihm das Greisenalter der Ehren, o Herr, und erhalte ihn lange Tage[10], indem er dein

---

[1] Fehlt im Text. [2] sic!

[3] Hier ist der Text offenbar lückenhaft.

[4] Griechisch: εἰς καρποφορίαν.

[5] Gr. anders: εἰς καρποφορίαν ἔργων ἀγαθῶν = zur Fruchtbarkeit an guten Werken.

[6] D. i. die Kirche auf Sion, in deren Obersaal der Herr das hl. Abendmahl feierte und die hl. Messe einsetzte. Deutlich der gr. Text: ὑπὲρ τῆς ἐνδόξου Σιὼν τῆς μητρὸς πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν.

[7] = ὀρθόδοξος, von ὀρθὸς und δόξα.

ኤጲስ ፡ ቆጶስ ፡ ዘዚአነ ፡ አባ ፡ እገሌ[1] ። ሊቃነ ፡ ክቡራት ፡ ዕቀብ ፡ ሎቱ ፡ እግዚኦ ፡ ወለንዋኅ ፡ መዋዕል ፡ ዕቀቦ ፡ እንዘ ፡ ይሬኢ ፡ ሕዝበከ ፡ በኵሉ[2] ፡ ወበጽድቅ ፡ ወይፌክር ፡ ርቱዓ ፡ ቃለ ፡ ዘበ ፡ አማን ። ተዘከር ፡ እግዚኦ ፡ ቀሳውስተ ፡ ክቡራን ፡ እለ ፡ በገዝየ ፡ ወበኵለሄ ፡ ወዲያ (93c) ቆናት ፡ ዘበክርስቶስ ፡ ⌈ወዘበ⌉ኵለሄ ፡ ዲያቆናት[3] ፡ ወለኵሉ ፡ አብያተ ፡ ክርስቲያናት ። ተዘከር ፡ እግዚኦ ፡ ንጼተ ፡ ዚአየ ፡ ለዘ ፡ ኢይደልወኒ ፡ ጸውአተከ ፡ ወአድሎከኒ[4] ። ኃጢአትየ ፡ ዘበ ፡ ንእስየ ፡ ወኢያእምሮትየ ፡ ኢትዝክር ፡ እግዚእየ ፡ አላ ፡ በከመ ፡ ብዝኃ ፡ ምሕረትከ ፡ ተዘከረኒ ። ወእመሰ ፡ ኃጢአተነ ፡ ትትዓቀብ ፡ እግዚኦ ፡ እግዚኦ ፡ መኑ ፡ ይቀውም ። እስመ ፡ እምኀቤከ ፡ ውእቱ ፡ ሣሕል ። ሕጽበኒ ፡ ወአንጽሐኒ ፡ እምኃጢአትየ ፡ ወበኀበ ፡ ብዙኀ ፡ ኃጢአትየ ፡ ይፊድፍድ ፡ ጸጋከ ። ተዘከር ፡ እግዚኦ ፡ ሠናያነ ፡ እምልከ ፡ ነገሥት ፡ ወንጉሥነ ፡ ወመኳንንተ ፡ ግበር ፡ ወተንሥእ ፡ ለረድኤቶሙ ፡ አግርር ፡ ፀሮሙ ፡ ከመ ፡ ንሕን (93d) ኒ ፡ ንርከብ ፡ ንብረተ ፡ እሩፌ ፡ ወበፍሥሓ[5] ፡ ንንበር ፡ በኵሉ ፡ ፍርሃት ፡ እግዚአብሔር ፡ ወበኵሉ ፡ የውሃት ። ተዘከር ፡ እግዚኦ ፡ እለ ፡ ውስተ ፡ መዋቅሕታት ፡ ይትዓቀቡ ፡ አኃዊነ ፡ ወእለኒ ፡ ይነግዱ ፡ አኃዊነ ፡ ለድውያን ፡ ወእለሂ ፡ የሐሙ ፡ ወእለሂ ፡ እምኀበ ፡ መናፍስተ ፡ ርኩሳን ፡ ይጼዓሩ ። ተዘከር ፡ እግዚኦ ፡ ዝናማተ ፡ ወጠለ ፡ ወፍሬያተ ፡ ምድር ፡ ወዓክሊለ ፡ ዓመት ። እስመ ፡ ዓይነ ፡ ኵሉ ፡ ነፍስ ፡ ይሴፎ ፡ ኪያከ ፡ ወአንተ ፡ ትሁበሙ ፡ ሲሳዮሙ ፡ በሠናይ ፡ ጊዜ ።

ይዲ ፡ ውስተ ፡ ጽ ፡

ይካ ፡ ወባልሐነ ፡ እምኵሉ ፡ እኩይ ፡ ወመአት ፡ ወምንዳቤ ፡ ወእምኵሉ ፡ ስሕተታት ፡ ዘውሉደ ፡ ሰብእ ፡ እኩያን ፡ ወእምኵሉ ፡ ምንዳቤ ፡ ወስሕተተ ፡ ዘአጋን (94a) ንት ፡ ዘበእንተ ፡ ኃጢአትነ ፡ ይምጻእ ፡ ላዕሌነ[6] ፡ ወዕ

[1] Am rechten Rand steht: ማርቆስ ፡

[2] add. fortasse ጥበብ ፡

[3] Text verdorben und etwa in ወዲያቆናት ፡ ዘበዝቤት ፡ ክርስቲያን ፡ ወዘበኵለሄ ፡ zu verbessern. Das zweite ዲያቆናት ፡ ist zu streichen.

[4] Der Satz scheint nicht vollständig zu sein.

[5] Hdschr. unrichtig: ወበፍሥሐ ፡

[6] Text fehlerhaft ላዕሌየ ፡ „über mich".

---

[5] መኳንንተ ፡ ግበር ፡ ist bei der Vieldeutigkeit des zweiten Wortes schwer genau zu übersetzen: Richter der Taten, Vorsteher der Ämter, Vorsteher der Steuern; gemeint sind die Hofämter bezw. die höheren Staatsbeamten.

[6] Wörtlich: von den Geistern der Unreinen.

Volk in aller[1] (Weisheit?) und in Gerechtigkeit weidet und das Wort in Wahrheit richtig auslegt.

Gedenke, o Herr, der ehrwürdigen Priester, welche hier und überall sind, und der Diakonen (93c), welche in [dieser Kirche und überall sind][2], und aller Kirchen.

Gedenke, o Herr, meiner Armseligkeit, der ich nicht würdig bin, zu dir zu rufen, und den du (doch) würdigst.[3]

Meiner Sünden, in meiner Kindheit und in meiner Unwissenheit (begangen), gedenke nicht, o mein Herr, sondern nach der Menge deiner Barmherzigkeit gedenke meiner! Wenn du aber die Sünden beachten (wolltest), o Herr, wer, o Herr, würde da bestehen? Doch bei dir ist Erbarmen. Wasche und reinige mich von meinen Sünden und wenn auch meine Sünden viele sind, so ist noch reichlicher deine Gnade.

Gedenke, o Herr, der Gott schön dienenden[4] Könige und unseres Königs und der Beamten[5], und erhebe dich zu ihrer Hilfe, unterwirf ihre Feinde, auf daß wir (93d) eine ruhige (Lebens-)Lage erlangen und in Freuden wohnen in aller Furcht Gottes und in aller Lauterkeit!

Gedenke, o Herr, unserer Brüder, die in Ketten gehalten werden, und auch unserer Brüder, welche reisen, der Kranken und der Leidenden und derer, die von unreinen Geistern[6] gequält werden!

Gedenke, o Herr, der Regen und des Taues und der Früchte der Erde und des Kranzes des Jahres; denn das Auge jeder Seele harrt auf dich und du wirst ihnen ihre Speise zur rechten Zeit geben,

Diakon: Nach O(sten schaut)!

Priester: Und befreie uns von allem Übel und Zorn und Gefahr und von allen Arglisten böser Menschenkinder und von aller Gefahr und Arglist der Teufel (94a), welche wegen

---

[1] Dazu ist ein Substantiv, etwa „Weisheit" zu ergänzen.

[2] Der Text ist verdorben, er würde übersetzt lauten: „welche in Christus sind, und der Diakonen, welche überall sind, und aller Kirchen". Ich habe oben eine Emendation versucht.

[3] Der Schluß des Satzes scheint zu fehlen.

[4] = εὐσεβής.

ቀበነ ፡ በሠናይ ፡ ወበርትዕት ፡ ሃይማኖት ፡ ወበዓቂበ ፡ ትእዛዝከ ፡ ለነ[1] ። ቀድስ ፡ ለነ ፡ ወለኵሎሙ ፡ እለ ፡ ይቀውሙ ፡ ቅድሜከ ፡ ወይጸንሑ ፡ ምሕረተ ፡ ወብዕለ ፡ ዘእምኀቤከ ፡ እስመ ፡ መሐሪ ፡ አንተ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወመስተሣሕል ፡ ወትፈቅድ ፡ ምሕረተ ፡ ወለከ ፡ ነዓርግ ፡ ስብሐተ[2] ፡ ለአብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ። ወከዕበ ፡ ተዘከር ፡ ለእለ ፡ ይቀውሙ ፡ ወይጼልዩ ፡ ምስሌነ ፡ ወያስተበቍዑ ፡ ለእለ ፡ አዘዙነ ፡ ከመ ፡ ንዝክሮሙ ፡ በጸሎት ፡ ኀቤከ ። ተዘከር ፡ እግዚኦ ፡ ለእለ ፡ ያቄርቡ ፡ ቍርባነ ፡ ለመሥዋዕትከ ፡ ቅዱስ ፡ ወለእለሂ ፡ በእንቲአሆሙ ፡ (ተ)[3]ቀርቡ ፡ ወለ (94b) እለሂ ፡ ይእዜ ፡ ይቀርቡ ፡ (ኀቤከ)[4] ። ለእሉ ፡ ለኵሎሙ ፡ ተዘከሮሙ ፡ እግዚኦ ፡ ለእለ ፡ ንዜክር ፡ ወለእለሂ ፡ ኢንዜክር ። በከመ ፡ ብዝኃ ፡ ምሕረትከ ፡ እስዮሙ ፡ ሠናየ ፡ ወተወከፍ ፡ መሥዋዕቶሙ ፡ ውስተ ፡ ማዕድከ ፡ ሰማያዊት ፡ ወአስተጻልዎሙ ፡ ይንሥኡ ፡ ጸጋከ ፡ ወምሕረተ ፡ ዚአከ ፡ ወእንሥኦሙ ፡ በኃይልከ ፡ ወበትእግሥት ፡ ዚአከ ፡ እስመ ፡ እግዚአብሔር ፡ ረዳኢ ፡ [ወከቡር][5] ፡ አንተ ።

10. ለከ ፡ ይደሉ ፡ ስብሐት ፡ እስመ ፡ አንተ ፡ [ዘ][6]ተማኅፀነ ፡ [ኀቤከ ፡][7] መድኃኒነ ፡ ወኃይልነ ፡ ወፀወንነ ፡ ወኖላዊ[8] ፡ ወለኵሎሙ ፡ እለ ፡ ይጼውዑከ ፡ ወይሴፈዉከ ፡ እግዚኦ ፡ ወለከ ፡ ስብሐት ።

11. ናስተበቍዓከ ፡ እግዚእ ፡ ኄር ፡ ወብዙኃ ፡ ምሕረት ፡ ዘኵሎ ፡ ይትከሐለ(94c)ከ[9] ፡ ለከ ፡ ደምረነ ፡ ምስለ ፡ ማኅበረ ፡ ቅዱሳኒከ ፡ ወኍልቈነ ፡

---

1 ለነ ፡ ist wohl besser zu streichen.

2 Text fehlerhaft ስብሐት ፡ (Nominativ).

3 Der erste Buchstabe ist unleserlich; er wird ይ oder ተ gelautet haben.

4 Das herrenlose ኀቤከ ፡ am oberen Rande dieser Kolumne könnte hierher gehören, wahrscheinlicher jedoch ist es weiter unten einzufügen; siehe Anm. 7.

5 Ein ከውር ፡ oder ክውር ፡, wie der Text lautet, bietet das Lexikon nicht; es ist wohl in ክቡር ፡ zu verändern.

6 ዘ fehlt im Text.

unserer Sünden über uns[1] kommt, und bewahre uns im Guten und im rechten Glauben und in der Beobachtung deiner Gebote.

Heilige uns und alle, welche vor dir stehen und auf Erbarmung und Reichtum von dir warten; denn du bist ein barmherziger und erbarmender Gott und liebst Barmherzigkeit, und zu dir lassen wir Lobpreis emporsteigen, zum Vater, zum Sohne und zum hl. Geiste.

Ferner gedenke jener, welche da stehen[2] und mit uns beten und flehen, (und) jener, die uns aufgetragen haben, daß wir ihrer bei dir im Gebete gedenken!

Gedenke, o Herr, jener, welche Opfergabe(n) für deinen hl. Altar darbringen und auch jener, für welche man darbringt und auch (94b) jener, welche jetzt (dir)[3] nahen.

Aller dieser gedenke, o Herr; jener, deren wir gedenken, und auch jener, deren wir nicht gedenken!

Vergilt ihnen Gutes nach der Menge deiner Erbarmung und nimm ihr Opfer gnädig an auf deinen himmlischen Tisch und mache sie würdig, deine Gnade und deine Barmherzigkeit zu empfangen, und richte sie auf durch deine Macht und deine Geduld; denn du bist ein helfender und (verehrungswürdiger)[4] Gott.

10. Dir gebührt Lobpreis; denn du bist es, (zu dem) wir unsere Zuflucht nehmen[5], unser Erlöser und unsere Stärke und unsere Burg und (unser) Hirte und (zwar) für alle, die dich anrufen und auf dich hoffen, o Herr! Und dir sei Lobpreis . . .

11. Wir flehen zu dir, o gütiger und erbarmungsreicher Herr, dem alles möglich ist (94c), vereinige uns mit der Ge-

---

1 Text: über mich (!).

2 D. h. gegenwärtig sind.

3 Am oberen Rande nachgetragen? Siehe jedoch Anm. 5.

4 So nach der Korrektur.

5 Vor ተማኅፀኒ ፡ scheint das Relativum ዘ ausgefallen zu sein; das herrenlose ኀቤከ ፡ am oberen Rande dieser Kolumne scheint nach diesem Verbum einzusetzen zu sein. ተማኅፀኒ ፡ ist = ተማኅፀንኒ zu fassen.

---

7 Das Anm. 4 genannte ኀቤከ ፡ dürfte wohl am besten hier eingefügt werden.

8 sic! ohne Suffixum.

9 Interpunktion im Texte ausgelassen.

ምስለ ፡ ይእቲ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያንከ ፡ ወደምረነ ፡ በጸጋከ ፡ ምስለ ፡ ማኅበረ ፡ በኵር ፡ እለ ፡ ጽሑፍ ፡ አስ[ማ][1] ቲሆሙ ፡ በሰማያት ። ወበእንተዝ ፡ ንሕነ ፡ ንዜክሮሙ ፡ እስመ ፡ ውእቶሙ ፡ እንዘ ፡ ይቀውሙ ፡ ቅድመ ፡ መንበርከ ፡ መፍርህ ፡ ወልዑል ፡ ወይዜክሩ ፡ ንዴተነ ፡ ወያቄርቡ ፡ ለከ ፡ መሥዋዕተ ፡ ንጽሕተ ፡ ዘእንበለ ፡ ደም ፡ በጽንዕ ፡ ለእለ ፡ ሀለዉ ፡ በሕይወት ፡ ወለትምሕርት ፡ ዚአነ ፡ ወለድኩማን ፡ እለ ፡ ኢይደልወነ ፡ ወለዕረፍተ ፡ ኵሎሙ ፡ እለ ፡ በሃይማኖት ፡ ርትዕት ፡ አዕረፉ ፡ በጸጋ ፡ ⌈ወበ⌉ምሕረት ፡ ወበአፍቅሮቱ ፡ ሰብአ ፡ ለዋሕድ ፡ ወልድከ ፡ እግዚእነ ፡ ወአምላክነ ፡ (94d) ወመድኃኒነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ዘምስሌሁ ፡ ለከ ፡ ይደሉ ፡ ስብሐት ፡ ምስለ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ። ተዘከር ፡ እግዚኦ ፡ መብርሀያነ ፡ ወመምህራነ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ቅድስት ፡ እለ ፡ ተጋደሉ ፡ ገድለ ፡ ሠናየ ፡ በሃይማኖት ፡ እለ ፡ ሰምከ ፡ በቅድመ ፡ አሕዛብ ፡ ወነገሥት ፡ ዘሰበኩ ፡ ደቂቀ ፡ እስራኤል ፤ ዘበ ፡ ጸሎቶሙ ፡ ወአስተብቍዖቶሙ ፡ ሰላመ ፡ ዚአከ ፡ ለአብያተ ፡ ክርስቲያናት ፡ ሀብ ፤ ወትንሣኤ ፡ ዘዕልዋን ፡ ንስት ፤ ወትምህርተ ፡ ወእምነተ ፡ በቅዱሳን ፡ በነፍስትነ ፡ አጽንዕ ፡ ወንቁም ፡ ቅድመ ፡ መንበርከ ፡ ቅዱስ ፡ ጸግወነ[2] ፡ እስመ ፡ ቅዱስ ፡ አንተ ፡ ወተ⌈አርፍ ፡⌉ በቅዱሳን ፤ ወይትፌጸም ፡ ቅድሳት ፡ ዘምስሌሆሙ ። ንሕነ ፡ ስብሐተ ፡ ንዓ (95a) ርግ ፡ ለከ ፡ ወለአቡከ ፡ ወለመንፈ⌈ስከ ፡⌉ ቅዱስ ።

12. በዝየ ፡ ይዲ[3] ፡ ይብል ፡ አስማተ ፡ ወይዜክር ።

13. ይካ ፡ እግዚኦ ፡ እግዚኦ ፡ አምላክ ፡ ዘመናፍስት ፡ ወለኵሉ ፡ ዘሥጋ ፡ ኵሎሙ ፡ ተዘከር ፡ ለእለሂ ፡ ንዜክር ፡ ወለእለሂ ፡ ኢንዜክር ፡ እለ ፡ በሃይማኖት ፡ አዕረፉ ፡ አዕርፎሙ ፡ ነፍሶሙ ፡ ወሥጋሆሙ ፡ እንዘ ፡ ትባልህ ፡

[1] Text fehlerhaft ohne ማ. [2] Text pr. ወ (ወጸግወነ).
[3] Steht an unrichtiger Stelle, siehe Anm. bei der Übersetzung.

[4] Diese Rubrik wird wohl also lauten sollen: Hier sagt man die Namen. Es spricht der Diakon: Und es werde gedacht des N. N. (folgen dann die Diphtychen).

meinschaft deiner Heiligen und zähle uns zu dieser deiner Kirche und vereinige uns durch deine Gnade mit der Gemeinschaft des Erstgeborenen[1], deren Namen[2] in den Himmeln verzeichnet sind.

Und deshalb gedenken auch wir ihrer, weil sie vor deinem furchtbaren und erhabenen Thron stehen und unserer Armseligkeit gedenken und dir ein reines, unblutiges Opfer darbringen zur Stärkung für diejenigen, welche im Leben sind, und zu unserer Zucht[3] und für (uns) Mühselige, die wir es nicht würdig sind, und für die Ruhe aller, die im rechten Glauben entschlafen sind, durch die Gnade und die Barmherzigkeit und die Menschenliebe deines einzigen Sohnes unseres Herrn und unseres Gottes (94d) und unseres Erlösers Jesus Christus, mit dem dir gebührt Lobpreis samt dem hl. Geiste.

Gedenke, o Herr, der Erleuchter und der Lehrer der hl. Kirche, welche den guten Kampf im Glauben gekämpft haben, welche du vor Völker und Könige gestellt hast, welche den Kindern Israels gepredigt haben: auf deren Gebet und Fürbitte gib deinen Frieden den Kirchen und unterdrücke die Auflehnung der Irrlehrer und befestige die Lehre und das Vertrauen auf die Heiligen in unseren Seelen und gewähre uns, daß wir vor deinem hl. Thron stehen; denn du bist heilig und ruhst in den Heiligen und es möge vollendet werden die Heiligkeit, die bei ihnen ist.

Wir bringen dir Lobpreis (95a) dar und deinem Vater und deinem hl. Geiste.

12. *Hier, sagt der Diakon, sagt man die Namen:* Und es werde gedacht.[4]

13. *Priester:* O Herr, o Herr, Gott der Geister und alles Fleischlichen, gedenke auch aller jener, deren wir gedenken und auch jener, deren wir nicht gedenken, welche im Glauben entschlafen sind: gib Ruhe ihren Seelen und ihren Leibern,

---

[1] D. i. Christi; der Grieche und der Syrer haben den Plural, weil sie darunter die Heiligen verstehen.

[2] Constructio ad synesin, weil „Gemeinschaft" als Kollektivum zu fassen ist.

[3] Oder Belehrung, Zurechtweisung; vielleicht: zu unserer Erbarmung.

አንተ ፡ እምኵነኔ ፡ ደይን ። አዕርፎሙ ፡ ውስተ ፡ ጎዕነ ፡ አብርሃም ፡ ይስሐቅ ፡ ወያዕቆብ ፡ ኀበ ፡ ሀሎ ፡ ገጽከ ፡ ኀበ ፡ አልቦ ፡ ደዌ ፡ ወአልቦ ፡ ሕማመ ፡ ወኢትዝክር ፡ ሎሙ ፡ ኵሎ ፡ ኃጢአቶሙ ፡ እስመ ፡ ኢይጸድቅ ፡ ኵሉ ፡ ሕያው ፡ በቅድሜከ ፡ ወአልቦ ፡ ንጹሕ ፡ እምርስሐተ ፡ ኃጢአት ፡ እምውሉደ ፡ ሰብእ ፡ ዘእንበለ ፡ ባሕቲቱ ፡ እግዚአብሔር ፡ እ[ግዚእ]ነ ፡ ወአምላክነ ፡ (95b) ወመድኃኒነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ዋሕድ ፡ ወልድከ ፡ ዘእምኔሁ ፡ ንሕነ[ሂ ፡] ንሴፎ ፡ ምሕረተ ፡ ንርከብ ፡ ወኅድገተ ፡ ኃጢአት ። አዕርፍ ፡ ወሕድግ ፡ እግዚኦ ፡ ስሕተቶነ ፡ ዘበሕሊናነ ፡ ወዘበገሃድ ፡ ዘበአእምሮ ፡ ወበዘኢያእምሮ ፡ ዘበግብር ፡ ወዘበቃል ፡ ዘበሕሊና ፡ ወዘበኅቡእ ፡ ወዘበገሃድ ፡ ዘንዜ[ክር ፡] ወዘንረሥዕ ። ወለእለሂ ፡ የአምሩ ፡ ስመከ ፡ ቅዱሰ ፡ ወፍጻሜ ፡ ዘኵልነ ፡ በክርስቶስ ፡ ዕቀበነ ፡ ዘእንበለ ፡ ነውር ፡ እንዘ ፡ ታስተጋብአነ ፡ ምስለ ፡ ቅዱሳን ፡ ዘእንበለ ፡ ኃፍረት ፡ ወኃጢአት ፡ ከመ ፡ በኵሉ ፡ ይሰበሕ ፡ ወይትቀደስ ፡ ስምከ ፡ ክቡር ፡ ወቡሩክ ፡ ምስለ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ።

ይዲ ፡ በኵሉ ።

ይሕ ፡ በከመ ፡ ሀሎ ። (95c).

14. ይካ ፡ ጸሎተ ፡ ፈትቶ ።

ወካዕበ ፡ ናስተበቍዕ ፡ ለዘኵሎ ፡ ይእኅዝ ፡ እግዚአብሔር ፡ አብ ፡ አብ ፡ ለእግዚእነ[1] ፡ ወመድኃኒነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ። እግዚአብሔር ፡ አቡሁ ፡ በእግዚ[እነ ፡] ወመድኃኒነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ አበ ፡ ምሕረት ፡ ወእግዚአ ፡ ዘኵሎ ፡ ኑዛዜ ። ዘይነብር ፡ ዲበ ፡ ኪሩቤል ፡ ወይሴባሕ ፡ እምሱራፌል ። ዘይቀውሙ ፡ ቅድሜሁ ፡ ብዙኃን ፡ መላእክት ፡ ወ፼ ፡ አእላፋት ፡ ወሊቃነ ፡ መላእክት ፡ ይትቀነዩ ፡ ምሉዓን ፡ ወሰማያውያን ፡ ለቍርባን ፡ እምኅብትከ ፡ ወፍሬ ፡ ዘያቄርቡ ፡ ለከ ፡ አስተዳለውከ ፡ ትቀድስ ፡ ወትፈጽም ፡ በዋሕድ ፡ ወልድከ ፡ ወበምጽአተ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ። ቀድሶ ፡ እንከ[2] ፡ እግዚኦ ፡

---

1 Text falsch: በእግዚእዚእ ፡

2 Der Kopist schrieb hier ein zweites überflüssiges እንከ ፡ das dann getilgt wurde.

indem du sie vor dem Urteil der Verdammung bewahrst; laß sie ruhen im Schoße des Abraham, des Isaak und des Jakob, wo du selbst bist, wo es keine Krankheit und kein Leid gibt, und nicht gedenke irgend einer ihrer Sünden; denn kein Lebender ist gerecht vor dir und gar niemand ist rein von der Befleckung der Sünde unter den Menschenkindern außer allein Gott, unser Herr und unser Gott (95b) und unser Erlöser Jesus Christus, dein einziger Sohn, von dem wir auch hoffen, Erbarmung und Nachlassung der Sünden zu erlangen. Laß ruhen und verzeihe, o Herr, unsere Verfehlung(en), welche in unserem Denken und in der Öffentlichkeit, mit und ohne Bewußtsein, in Tat und in Wort, im Denken und im Verborgenen und in der Öffentlichkeit (geschahen), deren wir uns erinnern und die wir vergessen haben.

Und bewahre auch uns, die wir deinen hl. Namen und unser aller Vollendung durch Christus kennen, ohne Makel, indem du uns ohne Schmach und Sünde zu den Heiligen versammelst, damit in allem gepriesen und geheiliget werde dein geehrter und gebenedeiter Name mit Jesus Christus und dem hl. Geiste.

Diakon: In Allem ...

Volk: Wie es war ...

14. (95c) *Der Priester spricht das Gebet der Brechung.* Und ferner wollen wir bitten den, der alles beherrscht[1], Gott den Vater, den Vater (unseres) Herrn und unseres Erlösers Jesus Christus:

O Gott, Vater unseres Herrn und Erlösers Jesus Christus, Vater der Erbarmung und Herr alles Trostes, der auf den Cheruben thront und von den Seraphen gepriesen wird, vor dem viele Engel stehn und die 10000 Myriaden und die Erzengel, die vollzähligen und die himmlischen, dienen, du hast dich gewürdigt, das Opfer von deiner Gabe und von der Frucht, das man dir darbringt, zu heiligen und zu vollenden durch deinen einzigen Sohn und durch die Ankunft des hl. Geistes: heilige nun, o Herr, Seele und Leib und Geister von

[1] D. h. den Allmächtigen = παντοκράτωρ.

ለነፍስ ፡ ወለሥጋ ፡ ወለመናፍስተ ፡ ዚአ(95d)ነ ፡ ለእለ ፡ በልብ ፡ ወበነፍስ ፡ ብርህት ፡ ወበገጽ ፡ ዘእንበለ ፡ ኃፍረት ፡ ንጼውዓከ ፡ አምላክ ፡ ሰማያዊ ፡ አብ ፡ አኀዜ ፡ ኵሉ ፡ ሥልጣነ ፡ ቦቱ ፡ እግዚአብሔር ፡ አምላክነ ።

15. ጸ ፡ እግዚአብሔር ፡ ዘኵሎ ፡ ትእኀዝ ፡ ንስዕለከ ፡ ወናስተበቍዓከ ። እግዚኦ ፡ ኢታብአነ ፡ ውስተ ፡ መንሱት ፡ አላ ፡ አድኅነነ ፡ እምኵሉ ፡ ምግባር ፡ እኩይ ፡ ወኵሉ ፡ ዘይመስሎ ። እስመ ፡ ዚአከ ፡ ይእቲ ፡ መንግሥት ፡ ኃይል ፡ ወስብሐት ፡ ለአብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ይእዜኒ ፡ ወዘልፈኒ ፡ ወለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ።

16. አንብሮ ፡ እድ ።

ለከ ፡ አትሐቱ ፡ አግብርቲከ ፡ አርእስቲሆሙ ፡ እንዘ ፡ ይጸንሑ ፡ ምሕረተ ፡ ብዕለ ፡ ዘዚአከ ፡ እግዚኦ ። ፈኑ ፡ ወቀድስ ፡ ነፍስተ ፡ ዚአነ ፡ ከመ ፡ ይደልወነ ፡ ምሥጢረ ፡ ሥጋከ ፡ ወደምከ ፡ ወ(96a)ይኩነነ ፡ ለነ ፡ ለሥርየተ ፡ ኃጢአት ፤ እስመ ፡ ቡሩክ ፡ አንተ ፡ እግዚኦ ፡ አምላክነ ፡ ምስለ ፡ አቡከ ፡ ስሰጊድ[1] ፡ ወመንፈስከ ፡ ሕያው ፡ ወቅዱስ ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ።

17. እምድኅረ ፡ ተመጥዎ ።

ወከዕበ ፡ ናስተበቍዖ ፡ ለዘኵሎ ፡ ይእኀዝ ፡ እግዚአብሔር ፡ አምላክነ ፡ አቡሁ ፡ ለእግዚእነ ፡ ወመድኃኒነ ፡ እየሱስ ፡ ክርስቶስ ። ኪያከ ፡ ነአኵት ፡ እግዚአብሔር ፡ አምላክነ ፡ ወፈድፋደ ፡ ነአኵተከ ፡ በእንተ ፡ ብዝኃ ፡ ምሕረትከ ፡ ወአፍቅሮተ ፡ ሰብእ ፡ ዘዚአከ ፡ ኢይትነገር[2] ። ወረሰይከነ ፡ ንሳተፍ ፡ ለመአድከ ፡ ሰማያዊት ፡ አኃዜ ፡ ዓለም ፡ እግዚአብሔር ።

18. ጸ ፡ እግዚአብሔር ፡ ዘኵሎ ፡ ትእኀዝ ፡ ንሥዕለከ ፡ ወናስተበቍዓከ ፡ ኢይኩነነ ፡ ለኵነኔ ፡ በእንተ ፡ ዘነሣእነ ፡ ምሥጢ(96b)ረ ፡ ዚአከ ፡ ቅዱስ ፡ አላ ፡ ዕቀበነ ፡ ኄረ ፡ በቅድስና ፡ ወበጽድቅ ፡ ወአስተዳልወነ ፡ ንኩን ፡ ሱቱፋነ ፡ ለመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ወንርከብ ፡ ምሕረተ ፡ ወሕይወተ ፡ ምስለ ፡ ኵሎሙ ፡ ቅዱሳኒከ ፡ እለ ፡ እምዓለም ፡ አሥመሩከ ። በጸጋሁ ፡ ወበአፍቅ

[1] sic! [2] pr. H

bedeuten, also den weiteren Text als bekannt voraussetzen; aber in solchen Fällen pflegt einfach der Text abzubrechen.

[8] Wörtlich würde der Text lauten: mit deinem Vater im (durch?) Anbeten.

uns (96 d), die wir mit freudigem Herzen und Seele und mit unbeschämtem Antlitze dir zurufen:

Gott, himmlischer Vater, Allmächtiger, Machthaber[1], Gott, unser Gott.

15. *Gebet:* O Gott, der du alles beherrschest, wir bitten dich und flehen zu dir: O Herr, führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von jedem bösen Werke und allem, was ihm gleicht[2]; denn dein ist das Reich, die Macht und die Herrlichkeit, dem Vater, dem Sohne und dem hl. Geiste, jetzt und immer und in die Ewigkeit der Ewigkeit. Amen.

16. *Handauflegung:* Dir neigen deine Diener ihre Häupter, indem sie deiner reichen Erbarmung harren, o Herr; sende und heilige unsere Seelen, auf daß wir würdig werden des Geheimnisses deines Fleisches und deines Blutes und (96 a) (auf daß) es uns sei zur Verzeihung der Sünden; denn gebenedeit bist du, o Herr, unser Gott, mit deinem anbetungswürdigen Vater[3] und deinem lebendigen und heiligen Geiste in Ewigkeit der Ewigkeit. Amen.

17. *Nach dem Empfange (Sumptio):* Und ferner flehen wir zu dir, dem alles beherrschenden Gotte, unserem Gotte, dem Vater unseres Herrn und unseres Erlösers; dir danken wir, o Gott, unser Gott, und vorzüglich danken wir dir für deine große Barmherzigkeit und deine unsagbare Menschenliebe und (dafür, daß) du uns hast teilnehmen lassen an deinem himmlischen Tische, o Gebieter der Welt, Gott!

18. *Gebet:* O Gott, der du alles beherrschest, wir bitten dich und flehen zu dir: Nicht möge es uns zum Gerichte sein, daß wir dein hl. Geheimnis (96 b) empfangen haben; sondern bewahre uns, o Gütiger, in Heiligkeit und in Gerechtigkeit und mache uns würdig, des hl. Geistes teilhaftig zu werden und Barmherzigkeit und Leben zu erlangen mit allen deinen Heiligen, welche dir von Ewigkeit her wohlgefallen (haben), durch die Gnade und die Menschenliebe Christi,

---

1 Wörtlich: Er hat Macht.

2 D. h. allem ähnlichen. Könnte auch „und dergleichen“ oder „usw.“

ሮቱ ፡ ለሰብእ ፡ ለክርስቶስ ፡ ወልድከ ፡ ዘምስሌሁ ፡ ለከ ፡ ስብሐት ፡ ወክብር ፡ ወእኂዝ ፡ ይእዜኒ ፡ ወዘልፈኒ ፡ ወለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ።

19. እንብሮ ፡ እድ ፡ ደኅራይ ።

እምላክነ ፡ ዓቢይ ፡ ወመንክር ፡ ውእቱ ፡ ዘአጽነነ ፡ ሰማያተ ፡ ወወረደ ፡ በእንተ ፡ መድኃኒተ ፡ ውሉደ ፡ ሰብእ ።

ተመየጥ ፡ ላዕሌነ ፡ በምሕረት ፡ ወበፍቅር ፡ ወባርከ ፡ ሕዝበከ ፡ ወዕቀብ ፡ ር[ስተከ ፡ ከመ ፡ በኩ]ሉ ፡ ጊዜ ፡ ንሴብሐከ ። ዘበአማን ፡ አንተ ፡ አምላክነ ፡ ምስለ ፡ አቡከ ፡ (96c) ወመንፈስከ ፡ ሕያው ፡ ወቅዱስ ፡ ስብሐት ፡ ወይእዜኒ[1] ፡ ወዘልፈኒ ፡ ወለዓለም ፡ አሜን ። ። ።

20. ይዲ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ወልደ ፡ እግዚአብሔር ፡ ስምዓነ ፡ ወመሐረነ ። ተንሥኡ ፡ ወቁሙ ፡ በረዓድ ። ው ፡ ጽ ። ቁሙ ፡ ሠናየ ፡ ቁሙ ፡ በጻሕቅ ፡ ቁሙ ፡ በፍርሃተ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወበትሕትና ፡ ቅረቡ ፡ ቁሙ ፡ በረዓድ ፡ ውስተ ፡ ጽ ። ምሕረት ፡ ወሰላም ፡ መሥዋዕተ ፡ ስብሐት ።

ይካ ፡ እግዚአብሔር ፡ ምስለ ፡ ኵልክሙ ።
ይሕ ፡ ምስለ ፡ መንፈስከ ።
ይካ ፡ አልዕሉ ፡ አልባቢክሙ ።
ይሕ ፡ ብነ ፡ ኀበ ፡ እግዚአብሔር ፤
ይካ ፡ አእኵትዎ ፡ ለእግዚአብሔር ፤
ይሕ ፡ ርቱዕ ፡ ወጽድቅ ፡ ይደልዎ ፡ ፫ ፡ ጊዜ ። ። ።
[ይካ ፡][2]

. . . .

[1] Text fehlerhaft ohne ይ.

[2] Scheint späterer Nachtrag zu sein, da es zwischen die letzte Zeile und die die Kolumne abschließende punktierte Linie eingezwängt ist. Die Worte, welche „der Priester sagt“, sind nicht mehr geschrieben worden.

deines Sohnes, mit dem dir Preis und Herrlichkeit und Herrschaft ist jetzt und immer und in die Ewigkeit der Ewigkeit. Amen.

19. *Letzte Handauflegung:* Unser großer und wunderbarer Gott ist es, der die Himmel neigte und herabkam wegen der Erlösung der Menschenkinder: wende dich zu uns in Erbarmen und Liebe und segne dein Volk und behüte dein Erbe, damit wir zu jeder Zeit dich lobpreisen, der du wahrhaftig unser Gott bist mit deinem Vater (96c) und deinem lebendigen und heiligen Geiste, (dem) Lobpreis sei jetzt und immer und in Ewigkeit. Amen.

20. *Diakon:* Jesus Christus, Sohn Gottes, höre uns und erbarme dich unser! Erhebet euch und stehet in Furcht! N(ach) O(sten schaut)! Stehet gut! Stehet in Aufmerksamkeit! Stehet in Gottesfurcht und in Demut nahet! Stehet in Furcht gegen O(sten)! Barmherzigkeit und Frieden[1]! Opfer des Lobpreises!

Priester: Gott sei mit euch allen!
Volk: Mit deinem Geiste!
Priester: Erhebet eure Herzen!
Volk: Wir haben sie bei Gott!
Priester: Danket Gott!
Volk: Recht und billig ist es; es geziemt sich. Dreimal![2]

* * *

Priester.

---

[1] Beide Male Nominativ.

[2] Der Abschnitt 20 macht den Eindruck, als ob er nicht mehr zu der Anaphora gehöre, sondern nur eine Zusammenstellung häufig wiederkehrender Versikeln und Responsorien sei.

Die apokryphe Erzählung des Joseph von Arimathäa über den Bau der ersten christlichen Kirche in Lydda.

Aus dem Georgischen übersetzt von

Dr. Theodor Kluge.

Die vorliegende Arbeit, über deren Wert ich aus dem Grunde nicht urteilen kann, weil ich nicht Theologe bin, beruht auf einer Ausgabe von Marr mit beigegebener russischer Übersetzung: тексты и разысканія по армяно-грузинской филологіи II. Спб. 1900. Marr hat die drei vorhandenen Handschriften benutzt: A: Athoshandschrift vom Jahre 977 n. Chr., Nr. 69, p. 154^b—164^a; B: Kirchenmuseum, Tiflis, Nr. 144, p. 182—193, XI. saec. vac. 74_6—98_4; C: Ebenda, Nr. 244, p. 1—17^b, X. saec. gleichfalls mit Lücken.

Es ist klar, daß der Text keine originale georgische Arbeit ist, sondern der Ubersetzungsliteratur angehört. Zweifelhaft bleibt nur, ob die Vorlage eine griechische, syrische oder armenische gewesen ist. Auf Grund eigener Kenntnis und der eingezogenen Erkundigungen ist das negative Ergebnis festzustellen, daß in allen den drei genannten Sprachen dieser Text nicht nachgewiesen werden kann. Welche Herkunft möglich ist, läßt sich daher nur aus den Lehnwörtern bestimmen. Es gibt drei griechische, darunter das sehr wichtige *kaisar* (A. keisar), arm. *kaisr*, Gen. *kaiseri*; zwei griechische oder armenische, neun armenische, sieben armenisch-persische. Die griechischen Lehnwörter geben den Ausschlag zu Ungunsten einer armenischen Vorlage; die ist ausgeschlossen; ob eine syrische Vorlage in Frage kommt, scheint mir fraglich. Auffallend ist nur die ganz neue Schwankung in der Schreibung der biblischen Namen (cfr. die Anmerkungen).

Sollte zur Zeit der Übersetzung die Schreibung der Eigennamen noch nicht festgestanden haben, dann kämen wir damit in eine sehr frühe Zeit, denn als Nachlässigkeiten des Übersetzers lassen sich diese Schwankungen nicht erklären. Ein so hohes Alter ist aber auch nicht möglich. Nach den Ausführungen Stegenšeks (*Or. Chr.* I [1901], S. 377 f.) wäre das syrische Original vor dem 8. Jahrhundert entstanden, um wieviel früher, wird schwerlich auszumachen sein. Nimmt man aber eine syrische Vorlage an, so erklären sich die schwankenden Schreibungen der Eigennamen zwanglos, aus der ungenügenden Vokalisation des syrischen Textes. Hier ist, glaube ich,

der einzige Punkt, wo man dem Text noch weiter beikommen könnte. Ist aber die Vorlage in der Tat eine syrische gewesen, so wird die Übersetzung mindestens in das 5. Jahrhundert zu setzen sein, nach dieser Zeit ist schwerlich mehr aus dem Syrischen übersetzt worden; die Benutzung einer griechischen Vorlage bleibt daneben natürlich bestehen.

In der Übersetzung bezeichnen p', t', k' die aspirierten Verschlußlaute p, t, k; z = s in „Rose", ə = e-muet. Zusätze im Text, die zum besseren Verständnis eingefügt sind, stehen in ( ). Textvarianten sind nur hergesetzt, soweit sie auch in der Übersetzung zum Ausdruck kommen.

Die Bezifferung der Abschnitte ist wohl von Marr zugefügt.

Das Buch, das schrieb Ioseb von Arimat'i, der Jünger unseres Herrn Iv K'ə, oder die Geschichte der von ihm erbauten Kirche unserer Königin Mrm, der Gottesmutter, die sich in der Stadt Lovdia befindet.

(1) Im neunzehnten Jahre des Kaïsar's Tiberi des römischen Königs und also im fünfzehnten Jahre der Königsherrschaft des Herodə des Sohnes Erodə des galiläischen Königs und der Herrschaft des Pilatə von Ponti[1] über die Juden

(2) und der Regentschaft des Ropə und Balianos, im vierten Jahre Balianos des Zweiten, unter den Oberpriestern Ana und Kaiap'a über die Juden

(3) schrieb Ioseb von Arimat'i, diese Geschichte nieder und verkündete sie den Gläubigen unseres Herrn Iv K'ə, um sie zu kräftigen, und offenbart in Wahrheit die Auferstehung des Herrn.

[1] C. Ponto.

1f. Vgl. die an der Spitze der *Acta Pilati* (Rezension A) stehende Datierung (Tischendorf *Evangelia apocrypha. Editio altera* S. 211 ff.): Ἐν ἔτει πεντεκαιδεκάτῳ τῆς ἡγεμονίας Τιβερίου Καίσαρος βασιλέως Ῥωμαίων, καὶ Ἡρῴδου (eine Hs. fügt hinzu: τοῦ υἱοῦ Ἡρῴδου) βασιλέως τῆς Γαλιλαίας, ἐν ἔτει ἐννεακαιδεκάτῳ ἐπὶ τῆς ἀρχῆς αὐτοῦ ..... ἐν ὑπατείᾳ Ῥούφου καὶ Ῥουβελλίωνος, ἐν τῷ τετάρτῳ ἔτει τῆς διακοσιοστῆς δευτέρας ὀλυμπιάδος, ἐπὶ ἀρχιερέως τῶν Ἰουδαίων Ἰωσήπου τοῦ Καιάφα. In der Angabe des neunzehnten Regierungsjahres des Tiberius geht der georgische Text nur scheinbar mit einigen Hss. der lateinischen Übersetzung der *Acta* bezw. deren koptischer Übersetzung (mit ihrem aus 19 korrumpierten 9!) zusammen, da in ihm lediglich eine Verwechselung der Jahre des Tiberius und des Herodes vorliegt. Im übrigen beachte die Verballhornung der Olympiadenangabe!

(4) Es spricht Ioseb[1] also: Nachdem unser Herr Iv. K'ə auferstanden war von den Toten, erschien er mir, dem Ioseb, zum erstenmal, als ich im Gefängnis war.

(5) Denn die Oberpriester des Volkes und die Schriftgelehrten schlossen mich im Hause des Gefängnisses ein aus dem Grunde, weil ich hinging zum Statthalter Pilatə und erbat den Leib Iv.

(6) Aber die Schar der Jünger verbarg sich von der Zeit an, wo der Herr übergeben war, bis zu dem Tage. Ich aber, der ich den Pilatə zum Freunde hatte, wurde kühn darüber und erlangte meine gewünschte Sache und brachte ihn mit mir fort zu Nikodemos,[2] der ein Jünger K'ə war, gleich wie ich, und wir nahmen ihn herunter mit unseren Händen von dem Holz.

(7) Und nahmen ihn mit Furcht und balsamierten ihn mit wohlriechenden Salben und (kleideten ihn) mit neuen Kleidern und legten ihn in ein neues Grab, geschnitten aus dem Fels, in dem drinnen niemand war gelegt.

(8) Und ihm ist die Macht der Auferstehung, denn er spricht zu den Ebräern also: „Zerstöret diesen Tempel und ich werde ihn in drei Tagen wieder aufbauen.“

(9) Und er zerschmetterte den Tod und das Tor der Hölle zerbrach er, und die eisernen[3] Schlösser zerbrach er und stand auf und viele Tote mit ihm.

(10) Und ich, Ioseb, traf sie und folgte und auch viele andere sahen sie und erzählten uns von den Schlössern und Toren und von dem Bauch der Hölle, der alle verschlingt.

(11) Und als ich nicht wußte, was mit mir wurde in dem

[1] B. Iosep'. durchgehend. [2] B. Nikodimos.
[3] B. C. kupfernen zerbrach er und die

4f. Vgl. a. a. O. 15 § 6, bezw. 12 § 1 und Rezension B.: 15 § 5.
6f. Vgl. Jo. 19, 38—41. 8. Vgl. Jo. 2, 19; Mt. 26, 61.
9f. Vgl. den Anfang des *Descensus Christi ad inferos* (= *Evangelium Nicodemi Pars II*, Tischendorf a. a. O. S. 329).
11—15. Vgl. die Fortsetzung von 15 § 6 (B.: 15 § 5) der *Acta*, wo prinzipiell nur der Besuch der Kreuzigungsstätte fehlt, statt desselben aber ein hier fehlender durch den Zweifel Josephs motivierter Besuch des leeren Grabes steht. Über Illustrierung des entsprechenden Berichtes eines apokryphen arabischen Herrenlebens vgl. in dieser Zeitschrift, Neue Serie I S. 264.

Gefängnis, an welchem Orte ich nämlich war, da kam zu mir der Herr, umarmte mich und sagte zu mir: „Freue dich, o Ioseb, fester im Glauben als Petrə, denn Petrə hat mich aus Furcht vor den Juden in einer Nacht dreimal verleugnet.

(12) „Aber du hast nicht die Furcht geachtet und bist kühn vertrauend auf die Überlegung zu Pilatə[1] gegangen und hast meinen Körper erbeten und ihn niedergelegt in dein neues Grab. Glaube mir, geliebter Ioseb, denn die ganze Schar der Engel[2] und alle Starken im Himmel sind glücklich gemacht durch deinen starken Glauben.

(13) „Und deswegen erscheine ich dir zu allererst von allen Jüngern, damit ich dich hinwegführe von diesem Ort, und damit ich dich stärke und stark mache in deinem Glauben und in deinem Herzen, und damit dir nicht Unglaube sei an meiner Auferstehung; und nun gehe in dein Dorf Arimat'ia und bleibe dort, bis ich komme zu dir und anordne, was noch sein wird für dich zu tun."

(14) Und als zu mir der Herr dies sprach, war ein Zittern und das Haus erhob sich, in dem ich war, und wir gingen beide zusammen fort. Und der Herr ging mit mir fort zum heiligen Golgot'a, wo das Kreuz der Ehren ist und stand dort still und sagte zu mir:

(15) „Siehe da, ich gehe fort zu den Jüngern nach Galilea und zeige ihnen meine Hände und meine Seite und erleuchte ihren Verstand, denn alle sind in Unglauben an mich." Und nach diesen Worten verschwand er und ward mir unsichtbar.

(16) Aber ich stand auf dem heiligen Golgot'a, wo errichtet war das Kreuz K'ə, sammelte das Blut des verehrten Hauptes in die Tücher und die Leinen, das aus seiner heiligen Seite herausgeflossen war, und hierauf ging ich fort in mein Dorf mit großer Furcht und Freude.

(17) Als aber meine Hausgenossen mich sahen, freuten sie sich mit überaus himmlischer Freude, und dann erzählte ich ihnen alles und sie lobten mich mit dem Herrn.

---

[1] B. C. Pilate.

[2] A. Engel und die versammelten Erzengel.

(18) Und nachdem die heiligen Jünger Kʻə gesehen hatten in Iəm, sah ihn auch Tʻoma und glaubte, daß der Herr auferstanden sei.
(19) Und ich wußte nichts und saß in meinem Hause mit Selewko[1] und Nikanor und Habibo, dem Sohn des Gamaliel und Nikodemo und Baladios und Ereo.
(20) Und diese waren zu mir gekommen, um mich zu trösten um der Traurigkeit willen, deren Ursache die Hohenpriester und die Schriftgelehrten des Volkes waren, deshalb, weil ich erbeten den Leib Iv.[2]
(21) Und als wir so waren, da plötzlich erglänzte das Haus innen vom Licht und wir sahen den Auferstandenen, unseren Herrn Iv Kʻə, und er stand unter uns und sagte: „Friede sei mit euch.“ Aber wir verstummten und beteten ihn an und er segnete uns.
(22) Und wir lobten Gott den Vater, den ewigen, der durch den heiligen Sohn uns errettete, und unsere Herzen gerieten in Furcht, und nicht konnten wir darüber stehen und sehen das unaussprechliche Licht, das ausging von unserem Herrn Iv Kʻə.
(23) Hierauf erhob er seine Hand über jeden einzelnen von uns und ließ uns aufstehen und sprach so: „Weshalb seid ihr im Herzen verängstigt und sehr traurig, weshalb vergeßt ihr, daß der Vater mich gesandt hat? Kann er nicht schaffen große und wunderbare Dinge zur Rettung derer, die an ihn glauben mit mir von ganzem Herzen? Weshalb seid ihr so erschüttert und weshalb seid ihr so geschwächt, wo ich euch verspreche, daß ihr Kinder des Lichtes sein werdet?
(24) „Bittet euren Vater, der im Himmel ist, daß er euch erfülle mit dem Heiligen Geist und euch gebe, daß ihr seid mit mir bis in Ewigkeit.“
(25) Wir antworteten und sprachen: „Herr, wer ist der Heilige Geist, und was ist seine Stärke, von der du sprichst, daß wir bitten den Heiligen Geist?“ Und er sprach zu uns:

[1] C. Selewkos. B. Selewkios. [2] B. C. unseres Herrn.

18. Vgl. Jo. 20, 19–29. 25. Vgl. Jo. 3, 5.

„Wahrlich[1], ich sage euch, ihr werdet nicht werden Kinder des Lichtes, es sei denn, durch den Heiligen Geist.“ Es antwortete Nikodemos[2] und sprach zu ihm: „Herr, gib uns das, wovon du mir gesprochen hast, das erstemal: Wenn der Mensch nicht geboren wird vom Wasser und vom Heiligen Geist, so kommt er nicht in das Reich des Himmels.“

(26) Hierauf hielt sich unser Herr Iv K'e unter uns auf und sagte: „Nehmet an den Heiligen Geist und erfüllet euch mit dem Heiligen Geist.“ Da war große Freude unter uns wegen der Gabe des Heiligen Geistes.

(27) Und nach der Annahme des Heiligen Geistes sagte er mir: „Ioseb, gehe in die Stadt Lovdia[3] und predige in ihr das Evangelium und die Freude meiner Auferstehung und stärke, die[4] in dem Glauben an meinen Namen (sind), und die von mir empfangen haben die Taufe in Selom[5], die Buße um zu vergeben die Sünden und[6] meine Auferstehung in dieser Stadt und ringsherum[7] sind viele Männer.“

(28) Und ich sprach zu meinem Herrn Iv K'e: „Mein Herr, in dieser Stadt sind[8] viele P'arise'er und Schriftgelehrten des Volkes, und sie suchen meine Seele zu fangen und Lob[9] sagen sie mir und deinen Jüngern und überlegen und denken nach und das Herz sagt ihnen, uns zu zerstreuen.

(29) „Sage mir, wo ich hingehen soll oder, wo ich bleiben soll, denn alle Tage sammeln sie sich und halten Versammlungen ab in den Versammlungsörtern, die sie da haben.“

(30) „Und da ist jetzt ein wilder Mensch, einer aus Tarsovs[10], sein Name ist Sawle[11], und er stört diese Stadt und macht Zank schon drei Tage, wie man uns erzählt, und er sucht deine Jünger, denn er hat Böses mit ihnen vor.“

(31) Der Herr sprach zu mir und sagte: „Wahrlich, ich sage dir, daß dieser neue Sawle[12], der jetzt ein Verfolger ist, nicht mehr nachher viele Tage (so sein wird), und er wird zum

---

1 Im Text: a[me]n. 2 A. Nikodemoz. 3 B. C. Lud.
4 die — (sind) ff. fehlt in B.C. 5 fehlt in A.
6 und—Männer fehlt in A. 7 fehlt in B.
8 B. C. ist voll von. 9 B. C. mit Lob erschrecken sie mich.
10 B. Tarse. 11 B. Sawle. 12 A. Sawle.

Boten und Gläubigen der Kirche, die er jetzt verleugnet und verfolgt.

(32) „Denn schon bei seiner Geburt im Leib seiner Mutter erwählte ich ihn, daß er sei ein Zeuge meiner Auferstehung unter allen Heiden.

(33) „Du aber nimm jetzt den Nikodemos und gehe in die Stadt Lovdia,[1] wie ich dir gesagt habe, und halte dich auf in dem Hause des Nikodemos,[2] meines treuen Jüngers, in der Nähe der Synagoge, die sie nennen Bet'eloe,[3] das ist verdolmetscht: das Haus Gottes."

(34) Und ich sprach zu meinem Herrn Iv. K'ə: „O, Herr, du weißt, daß alle Bürger sich jetzt da sammeln zu jeder Zeit, denn diese Synagoge ist die erste von allen Synagogen, die im Orte sind."

(35) Der Herr sagte: „Glaube du mir, vielgeliebter Ioseb, daß der Ort wird der Ort des Evangeliums und der Freude."

(36) „Du aber gehe jetzt mit Freuden, denn es soll mit dir gehen P'ilipə."[4] Und als er das gesagt hatte, verschwand er und wurde unsichtbar. Darauf sagte ich das Selewkos und Nikanor[5] und seinen Nachbarn:

(37) „Gehet hin, meine Brüder, in Frieden; Gott habt ihr und den Heiland, und erzählt den Aposteln, die in Iəm sind, diese Wunder Gottes und seiner Größe, die er schafft und die ihr hört mit euren Ohren und sehet mit euren Augen, und nun steht, und wir rühmen mit großer Freude unseren Herrn."

(38) Und als sie beteten das Gebet der Verlängerung und sich untereinander lieb hatten und[6] Gott dankten, da ging Nikanori und die Nachbarn in Freuden und dankten Gott über alles, was sie gesehen und gehört hatten.

(39) Und sie erzählten das Erlebte allen Heiligen, die in Iəm waren, und wurden erfüllt mit großer Freude. Aber Selewkos[7] erzählte mir: „Mein Gott K'ə lebt, jetzt gehe ich mit dir nach Lovdia."

---

[1] B. C. Lud. [2] A. Nikodemozi. [3] A. Bet'aloĭ.
[4] A. P'ilipe. [5] A. Nikori.
[6] und—Freuden fehlt in A. [7] A. Selewkoz.

(40) Hierauf verließen wir die Brüder in Frieden und kamen in die Stadt Lovdia, und mit Frieden begrüßten wir die Brüder, die dort waren, und freuten uns der Auferstehung des Herrn, und sie wurden groß in allen Tagen und stark im Glauben durch den Herrn, und es glaubten unzählige Seelen und standen im Gebet und wahrten die Fasten.

(41) Und nach der Beendigung der Ostertage kam zu uns P'ilipə auf Befehl des Herrn und taufte in einem Tage 5000 Menschen im Glauben K'ə, des Herrn.

(42) Und nach Empfang der Taufe erschien ihnen der Herr, denn alle waren versammelt im Hause des Nikodemos, und P'ilipə blieb dort bei uns sieben Tage und wollte, daß er ging nach Kesari.

(43) Und als die Brüder das erfuhren, wurden sie traurig hierüber, und baten ihn, daß er bliebe viele Tage bei ihnen, aber er wollte nicht, denn er sagte ihnen: „Es ist die Stimme der Stadt selbst und ihrer Umgebung, Ioseb und Nikodemos und Selewkos, daß ich auch ihnen hinbringe das Geschenk, wie auch euch das, und ihr seid im Glauben an das Evangelium, die Freude der himmlischen Herrschaft".

(44) Und P'ilipə ging in die Stadt, aber die Brüder versammelten sich alle Tage im Gebet und zur Austeilung des Abendmahls unseres Herrn und zum Dank für die Austeilung.

(45) Aber sie waren traurig der Sorgen wegen, und sie wußten nicht, wo sie den Tempel des Herrn erbauen sollten und sie waren nicht einig, und es ging Selewkos hin zu Petrə nach Iəm, daß er käme und rate ihnen, an welchem Orte sie die Kirche, das Haus Gottes, errichten sollten.

(46) Und als der heilige Petrə[1] kam und sah die unzählige Menge der Gläubigen, lobte er Gott und freute sich sehr und die Brüder sprachen, daß er Gott bitte und ihnen sage, an welchem Ort sie aufbauen sollten den Ort seiner Heiligkeit.

(47) Hierauf stand der heilige Petrə[2] unter den Brüdern zum Gebet und sprach: „Herr, der du Zeuge bist dieser zahl-

[1] B. (?) P'ilipe. [2] A. Petre.

44. Vgl. Apg. 2, 42 und 46.

reichen Menge, durch dein Anrufen melde uns, an welchem Orte dein Wille ist, daß deine Kirche erbaut werde.“

(48) Und als er das sagte, ward uns allen eine Stimme, die sagte uns: „Betʿeloe[1] ist der Ort meiner Heiligkeit, in dem Hause des Nikodemos, meines heißgeliebten Jüngers.“ Und als[2] sie das gesagt hatte, hörte dies Nikodemos (und) sagte: „Ich danke dir, Gott, Adona Eloə[3] Sabaotʿ, dies ist: Herr Gott, der Starke, der ausgewählt hat die Wohnung deines Dieners als Ort deiner Heiligkeit.“

(49) Hierauf ging Nikodemos in den Tagen zu den Priestern und Schriftgelehrten der Juden und den ersten Leuten der Stadt Lovdia und sprach zu ihnen:

(50) „O ihr Diener des Herrn Zabaotʿ, ihr seid die Priester Iəlʿs und der heilige Samen und der Ursprung des Testamentes.

(51) „Ihr wißt, daß in dieser Stadt ein Ort des Dienstes und des Gebets ist — Betʿeloe — und er ist sehr eng, und ihr habt nötig, ihn zu vergrößern und zu verschönern vor allen Synagogen.

(52) „Und, siehe da, ich opfere in eurer Gegenwart mein kleines Haus zu einem heiligen Tempel Gottes, daß er groß werde an Weite und erweitert werde, und ich bin in Sorge um eurer Arbeit willen und in Sorge auch um den Bau und all den Kummer, der nötig ist, um diesen Tempel für uns.“

(53) Und da waren zufrieden die Priester und Schriftgelehrten des Volkes und willigten ein in die Sache des Nikodemos.

(54) Und hierauf ging Nikodemos fort zu den Brüdern[4] mit Freude und erzählte ihnen von der Güte Gottes, und als das die Brüder hörten, freuten sie sich und lobten Gott, und es stand Petrə auf und Nikodemos[5] und die Brüder und zerstörten das Haus mit der Synagoge Betʿeloe.[6]

(55) Und nach der Zerstörung von allem stand auf der

[1] A. Betʿeloï. [2] als—hatte fehlt in B. [3] A. elovi eli.
[4] B. Verwandten. [5] B. Nikodemo's. [6] B. Betʿeloⁱ.

heilige Petrə, betete und nahm das Maß und maß aus die Länge und die Breite des Tempels und mit dem Willen Gottes wußte der Jünger den Tempel zu bauen, und es freuten sich Petrə und Nikodemos und die Brüder.

(56) Und Petre sprach: „Ich danke Gott und dem Vater unseres Iv K'ə; dies ist die erste Kirche, deren Grund ich mit unseren Händen gelegt habe, und ich nenne dich danach die zweite nach der Kirche in Iəm."

(57) Dann bestimmten mich, Ioseb, Petre und Nikodemos zum Erbauer des Tempels, und ich trug Sorge um diese Sache, und sie gingen fort nach Iəm.

(58) Aber in dieser Zeit störte und erregte Sawlə alles Volk mit Reden, um zu erschrecken und zu töten die Jünger des Herrn.

59) Und er kam zu den Oberpriestern und erbat von ihnen Briefe und Befehle für Damasko, daß alle ergriffen würden, die glaubten an die Auferstehung und die Boten um Iv, daß sie ergriffen würden und fortgeführt würden nach Iəm.

(60) Und als er auf dem Wege war und sich Damaske näherte, leuchtete ihm plötzlich das Licht des Himmels, und er warf sich nieder auf die Erde und hörte eine Stimme, die sagte: „Sawle, Sawle, warum verfolgst du mich?"

(61) Er sagte ihr: „Wer bist du, Herr?" Er sagte ihm: „Ich bin Iv, den du verfolgst, und gehe nach Damaske und dort werde ich dir sagen, was noch zu tun sein wird." Und hierauf ging er und erhielt die Taufe von Anania, wie es der Herr prophezeit hatte und mir gesagt hatte.

(62) Und Petre kam nach Samarit und kam zu unseren Brüdern, um zu fragen und zu sehen nach der Erbauung des Tempels.

(63) Aber Gott machte durch die Hände des heiligen Petrə nicht kleine Wunder, so daß er auch annahm die Kranken mit den Betten und sie brachten sie ihm und er heilte sie und sie glaubten an den Namen unseres Herrn Iv K'ə und

58–61. Vgl. Apg. 9, 1–18.
63. Vgl. Apg. 5, 12–16.

empfingen die Taufe im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.

(64) Und es war in der Stadt Lovdia ein Mann, ein Diener Gottes und fastete streng nach dem Gesetz der Väter, und der Mann hieß Enias und alle Leute in Lovdia bezeugten seine Gerechtigkeit.

(65) Und dieser war schon krank drei Jahre und kroch und lag in seinem Bett.

(66) Aber sein Haus war auf der Ostseite des Hauses des Nikodemos, das geweiht war für die Heiligen.

(67) Und er sah die großen Wunder, die Gott geschaffen hatte durch die Hände des heiligen Petrə, und er rief seinen Sohn mit lauter Stimme und sagte: „Hebet mich auf und bringt mich zu Simon Petrə, damit ich erlange die Heilung mit vielen."

(68) Hierauf erhoben sie ihn mitsamt dem Bett und brachten ihn zu dem Ort, an dem Petrə war, und als er ihn sah, sprach er: „Befehle du Vater Petre und lege deine Hände auf, damit ich gesund werde, und lobe den Namen Iv auch in meinem."

(69) Und als der heilige Petre sah diesen seinen Glauben, sprach er: „O Enias, dich heilt der Herr Iv K'ə, stehe auf und gehe." Und sogleich stand er auf und alle Einwohner von Lovdia sahen es, und auch Saroni und alle wandten sich zu Gott und empfingen die Taufe durch den heiligen Petrə.

(70) Und hierauf verkaufte Enia alle seine Habe und opferte, was er erarbeitet hatte, dem Bau der Kirche, und auch er wurde ganz ein Heiliger.

(71) Jeder von ihnen gab hin die Stärke gleichsam für sich, die er vermochte, und trug bei zum Bau der Kirche.

(72) Als nun sah der heilige Petre ihren Eifer und den des Eneas, bestimmte er mich und auch Baladios[1] zum Dienste bei dem Bau der Kirche.

(73) Und darauf ging der heilige Pawlə[2] in die Stadt[3] und[4]

[1] A. Baladioz. [2] A. Pawle. [3] B. Städte.
[4] und—Gottes fehlt in B.

64—69. Vgl. Apg. 9, 32 ff.

freute sich über das Reich Gottes, und dann ging er zu uns und blieb[1] viele Tage und arbeitete mit uns an dem Bau der Kirche.

(74) Und dann ließ er uns in Frieden und ging mit Freuden[2] in die Stadt[3] Antiok'ia und mit Gottes Hilfe wurde vollendet der Bau der Kirche.

(75) Und ich nahm mit mir Selewkos und Baladios und wir kamen nach Iəm[4] zu Jakob, dem Bruder des Herrn, und anderen Brüdern und Aposteln und wir fanden dort Petre und Pawle, die Häupter der Apostel, und wir begrüßten alle Heiligen.

(76) Und wir bewogen sie, daß sie kämen nach Lovdia mit uns. Hierauf sagte Petre ihnen: „Gehet mit ihnen, Brüder, nach Lovdia zum Tempel des Testamentes und saget Gott gehörig Dank.“

(77) Hierauf gingen sie zusammen fort in die Stadt Lovdia und hatten Petre und Pawle und Iowane und Andria und T'oma und sammelten in Lovdia alle Bürger[5] und seine Umwohner, die gläubig waren an unseren Herrn Iv K'ə.

(78) Hierauf errichtete Petre und Pawle und andere Apostel an der Ostseite der Kirche einen Tisch gleich einem Altar und Petre diente eine Zeit und erfüllte die Leitung des Sakramentes.

(79) Und es war große Freude mit dem ganzen Volk der Gläubigen.[1] Und als die Zeit der Messe erfüllt war und der göttliche Dienst, erhoben ihre Hände Petre und Pawle und andere Apostel über Enea und machten ihn zum Bischof als einen eigenen Gläubigen und Jünger.

(80) Und gleich machten sie drei Priester und sieben Diakone und gaben ihnen eine gottesdienstliche Ordnung und die Apostel kehrten um mit großer Freude nach Iəm.

(81) Hierauf war ein Streit zwischen den Aposteln und Juden in Antiok'ia, und es trennten sich die Apostel und die Häupter aller Juden in der Stadt und Land und Dorf.

---

[1] B. bei uns. [2] fehlt in A. [3] fehlt in A.
[4] C. Jerusalem. [5] C. apostel. [6] C. der Getauften.

(82) Und als dieser Neid entstand, sammelten sich die Priester und Schriftgelehrten des Volkes der Juden auf Anregung des Teufels und trieben an die Juden, die Bewohner der Stadt Lovdia, und klagten sie an der Annahme der Kirche Christi.

(83) Dann trieben sie mich hinaus mit Eneas, dem Bischof und den Priestern und Diakonen und Nikanore[1] und Baladios und wiesen aus uns alle, die an K'e glaubten, sie brachten uns in den Kerker und Schläge gaben sie nicht wenige.

(84) Hierauf stand auf Nikodemos mit seinem heiligen Mund und sagte ihnen: „Eine schöne Sache habt ihr (gemacht), daß ihr das ganze Volk erzürnt über diese Leute, denn diese Leute geben ebenso wie ihr dem Kaiser Abgaben; und ich fürchte, daß sie unseretwegen das Blut Iv vergießen, dessenwegen ihr Böses ersinnt über uns und eine Verfolgung anzettelt durch diese Leute über unsere Köpfe und uns hinauswerft, als wir es wagten, diese, solche Dinge zu machen."

(85) Als dies die Juden hörten, antworteten sie dem Nikodemos so: „Bis jetzt bewegst du dich und atmest mit ihnen die aufregen dieses Land, ruhig von uns aus, und bewache, deinen Kopf, daß auch du nicht also Böses wirst haben mit ihnen."

(86) Und die Priester des Volkes der Juden schrieben hin einen Klagebrief nach Kesaria der Christen wegen um nicht geringer Ursache[2] zum Statthalter, der dort war, und als sie den Brief der Juden überbracht hatten und gefragt hatten, befahl er hinzubringen den Eneas und die anderen Gläubigen nach Kesaria und auch die Oberpriester der Juden und die Schriftgelehrten des Volkes, die in Lovdia wohnten; und wir fielen in Kesaria in große Betrübnis und Abfall von der Kirche.

(87) Aber nach diesem allen sagte der Statthalter: „Gehet

[1] C. Nikonore. [2] der—Ursache C. in dem Alles Böse stand

87—99. Über andere Versionen der wunderbaren Entstehungsgeschichte des Marienbildes in der Kirche zu Lydda vgl. v. Dobschütz *Christusbilder*. Leipzig 1899. S. 79—83 mit den entsprechenden Beilagen.

hin nach Lovdia und verschließt die Tür[1] der Kirche und versiegelt die Schlösser mit meinem Siegel und bleibet fort vierzig Tage deswegen, weil Gott ein Zeichen geben will und ein Wunder, und das Zeichen in der Kirche wird euch beweisen, wem von euch die Kirche gehört."

(88) „Wenn aber das Wunder nicht erscheint an dem Orte, so wird er mein Eigentum."[2] Hierauf gingen sie hin in die Stadt Lovdia und taten so, wie der Statthalter gesagt hatte, und siegelten die Türen der Kirche.

(89) Hierauf kamen der Bischof Eneas und die Priester zur Mutter unseres Herrn Iv K'ə nach Iəm und zu Petre und Iowane und Jakob, dem Bruder des Herrn, und erzählten ihnen, was ihnen für Kummer verursacht sei und baten sie, daß sie beteten zum Herrn und mit Eifer bäten, dessen Wille die Erbauung der Kirche gewesen sei, und daß er ihre Arbeit nicht nutzlos machte.

(90) Hierauf wurde die Mutter unseres Herrn Iv K'ə krank und sehr betrübt, als sie sah die Klage des Enea und auch der Priester.

(91) Und sprach: „Seid deswegen nicht traurig; wenn es der Wille ist unseres Herrn, daß der Tempel in Lovdia werde ein Ort seiner Heiligkeit und Wohnung, so wird mein Bild jetzt erscheinen in ihm in diesen vierzig Tagen und das wird für euch das Zeichen des Wunders sein."

(92) Hierauf gingen Petre und Iowane und Markoz und Kleopa mit dem Bischof Enea und den Priestern nach Lovdia und standen zum Gebet und baten Gott, daß erfüllet würde, was die Gottesmutter gesagt hatte.

(93) Und bei Anbruch des vierzigsten Tages sammelte sich zahlreiches Volk, P'arise'er und Sadovke'er mit der Menge vor der Kirche.

(94) Und als noch drei Stunden waren bis zum Tage, kam der Statthalter in die Stadt und mit ihm viel Volk der Heiden, damit sie sahen das Zeichen und das Wunder, und es entfernte mit seinen Händen die Siegel der Statthalter

[1] C. die Türen. [2] fehlt in A.

und öffnete die Türen und ging hinein mit den Heiden, um zu sehen, ob ein Wunder oder ein Zeichen geschehen sei.

(95) Und Juden und Christen standen herum und nach kurzer Zeit befahl der Statthalter, daß hineingingen in die Kirche die Oberpriester der Juden und Petre und Enea, daß sie sähen, ob irgend ein Wunder geschehe, das, siehe da,[2] ich sehe, wie erscheint das Bild der Frau.

(96) Als dies der heilige Petre hörte, sagte er mir: „Dieses Bild ist das der Mutter des Herrn, und wenn ihr es nicht glaubt, gehet hin, Männer,[1] nach Iəm, wo ihr sehen werdet ihr Bild.“

(97) Hierauf sagten die Juden: „Uns aber geht es nichts an und unsere Kinder, die wir auch gekommen sind an den Ort, an dem das Bild erschienen ist, um so mehr, weil diese Zeuge sind, daß es das Bild der Mariam ist.“

(98) Hierauf sah es P'oros und die ganze Menge der Juden und sie waren verwirrt.

(99) Aber wir, die Menge unserer Christen, feierten mit großer Freude den Tag und priesen[2] den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist jetzt und dann und in alle Ewigkeit. An.

---

[1] fehlt in C. [2] fehlt in A.

ZWEITE ABTEILUNG:

AUFSÄTZE.



Das Leydener griechisch-arabische Perikopenbuch für die Kar- und Osterwoche.

Von

Dr. Anton Baumstark.

Durch eine Notiz im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift S. 142ff. habe ich auf die liturgiegeschichtliche Bedeutung des bisher nur von den Vertretern der NTlichen Textkritik beachteten *cod. Scaligeri 243* der Universitätsbibliothek zu Leyden aufmerksam gemacht, indem ich nachwies, daß dieses griechisch-arabische Perikopenbuch für die Kar- und Osterwoche nicht dem griechisch-orthodoxen, sondern dem koptischen Ritus angehört, und eine erschöpfende Bekanntgabe und Untersuchung seiner Leseordnung in Aussicht stellte. Indem ich an die Einlösung jenes Versprechens herantrete, setze ich das dort vorläufig über Aufbau, Textbestand und liturgische Terminologie der Urkunde Gesagte als bekannt voraus.

Zu der folgenden Übersicht über den Umfang der einzelnen Texte habe ich alsdann einleitend nur noch weniges zu bemerken. Wo Anfang oder Ende eines Textes nicht mit Anfang bezw. Schluß des betreffenden Verses zusammenfallen, sind seine Anfangs- bezw. Schlußworte in ( ) vermerkt. Die jeweils zweite Ps.-Stelle ist der στίχος (nach gewöhnlicher koptischer Terminologie: die λέξις) des betreffenden ψαλτήριον. Der Umfang in der Hs. an der betreffenden Stelle nicht in extenso mitgeteilter, sondern durch Verweisung auf eine andere Stelle angegebener Perikopen ist in <> notiert. Die beigefügten Seitenzahlen gehen auf die von abendländischer Hand durchgeführte Paginierung der Hs. Die S. 477—480 sind durch Blattversetzung an falsche Stelle geraten. Ihr richtiger Platz

ist zwischen S. 382 und S. 383, wo ich sie stillschweigend einfüge. Zwischen S. 150 und S. 151, S. 166 und S. 167, S. 548 und S. 549 klafft je eine Lücke, in welcher mindestens der Schluß einer und der Anfang der nächstfolgenden Perikope verloren ging. Es ist dies durch .... angedeutet und Anfang bezw. Schluß der erhaltenen Textpartie in [ ] gesetzt. Entsprechend ist bei einer auch zwischen S. 480 und S. 383 noch bleibenden und einer kleinen Lücke verfahren, welche die Texte des Ostermontags aufweisen.

Palmsonntag (Τῇ κυριακῇ τῶν Βαΐων καὶ εὐλογημένων, S. 1—73): Ὀψέ (S. 1—9): Ps. 121, 1f. / 121, 4; Jo. 12, 1—19.

Ὄρθρ. (S. 9—18): Ps. 67, 20 (καθ' ἡμέραν) / 67, 36 (ὁ θεὸς Ἰσραὴλ usw.); Mat. 20, 29—21, 17. Καὶ μετὰ τὸ κυκλοῦντος (sic!) τὸν σταυρὸν ἐν ὅλῃ τῇ πόλει (S. 18—23): Ps. 117, 25f. (ἐπέφανεν ἡμῖν) / 117, 22f.; Mk. 11, 1—11.

Σύναξις (S. 23—49): Hebr. 9, 11—24; I Petr. 4, 1—15; Apg. 28, 11—31; Ps. 80, 4 / 80, 2f.; Lk. 19, 29—48 oder <Jo. 12, 1—19>.

Μετὰ τὴν σύναξιν ὁ πρόλογος (S. 50—73): I Kor. 15, 1—57; Ps. 150 (ganz); Jo. 5, 19—29 (ἀνάστασιν ζωῆς).

Montag in der Karwoche (Τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ Β', S. 74—95): Ὄρθρ. (S. 74—92): Ps. 38, 13 (ἐνώτισαι) / 38, 2; Mt. 21, 18—22, 14.

Ὀψέ (S. 93—95): Ps. 64, 6 (τῆς γῆς) / 64, 2f.; Mt. 20, 17—28.

Dienstag (Τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ Γ', S. 96—[150]): Ὄρθρ. (S. 96—119): Ps. 30, 2 / 30, 7 (ἐγὼ δὲ) —8 (ἐλέει σου); Mt. 22, 15—24, 2.

Ὀψέ (S. 119—[150]): Ps. 24, 1 (Πρὸς σέ) —2 (καταισχυνθείην + εἰς τὸν αἰῶνα) / 24, 2 (μηδὲ) —3 (καταισχυνθῶσιν); Mt. 24, 3—[45] ....

Mittwoch (S. [151]—[166]): .... Jo. 12, 17—50.

Ὀψέ (S. 162—[166]): Ps. 40, 7 (ἐξεπορεύετο) —8 (ἐχθροί μου) / 40, 2f.; Mt. 26, 3—[14: πρός] ....

Gründonnerstag (S. [167]—207): .... Lk. 22 .. [4: ἀπελθὼν]—30.

Εἰς τὸν νιπτῆρα (S. 175—191): I Tim. 4, 9—5, 10; Ps. 50, 9 / 50, 4; Jo. 13, 1—30.

Σύναξις (S. 191—207): I Kor. 11, 23—32; Jud. 1, 1—6 (οἰκητήριον); Apg. 1, 15—26; Ps. 22, 5 (θλιβόντων με) / 22, 5 (Rest); Mat. 26, 17—29.

Nacht von Gründonnerstag auf Karfreitag (Τὰ εὐαγγέλια τῶν ἁγίων παθῶν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, S. 208—308): Je vier ἀναγνώσματα für fünf ὧραι τῆς νυκτός. — Ὥρα α' (S. 208—251): Jo. 13, 31—14, 52; Jo. 14, 26—15, 25; Jo. 15, 26—16, 33; Jo. 17, 1—26.

Ὥρα γ' (S. 251—259): Mt. 26, 30—35; Mk. 14, 26—31; Lk. 22, 31—38; Jo. 18, 1f.

Ὥρα ς' (S. 259—272): Mt. 26, 36—46; Mk. 14, 43—52; Lk. 22, 39—46; Jo. 18, 3—9.

"Ωρα θ' (S. 272—285): Mt. 26, 47—58; Mk. 14, 43—52; Lk. 22, 47—54 (ἀρχιερέως); Jo. 18, 10—14.

"Ωρα ια' (S. 286—308): Mt. 26, 59—75; Mk. 14, 53—72; Lk. 22, 54 (ὁ δὲ Πέτρος) —66; Jo. 18, 15—27.

Karfreitag (Τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ παρασκευῇ, S. 308—382, 477—480, 383—386): Je vier ἀναγνώσματα für fünf ὧραι τῆς ἡμέρας. — "Ωρα α' (S. 308—328): Mt. 27, 1—14; Mk. 15, 1—15; Lk. 22, 66—23, 12; Jo. 18, 28 bis 19, 3.

"Ωρα γ' (S. 328—348): Mt. 27, 15—26; Mk. 15, 6—25; Lk. 23, 13—25; Jo. 19, 4—12.

"Ωρα ς' (S. 348—369): Mt. 27, 27—54; Mk. 15, 16—23; Lk. 23, 26—44; Jo. 19, 13—27.

"Ωρα θ' (S. 370—382): Mt. 27, 46—56; Mk. 15, 34—41; Lk. 23, 45—49; Jo. 19, 28—37.

"Ωρα ια' (S. 477—480, 383—386): Mt. 27, 57—61; Mk. 15, 42—[46 ὁ ἦν λελα]; . . Lk. 23 . . . [54]—56; Jo. 19, 38—41.

Karsamstag (Τῷ ἁγίῳ καὶ μεγάλῳ σαββάτῳ, S. 386—403): "Ορθρ. (S. 386—389): Ps. 15, 10/15, 2f. (εἶ σύ) oder 125, 2 (ἀγαλλιάσεως)/125, 2 (Rest) f.; Mt. 27, 62—66.

Σύναξις (S. 390—403): I Kor. 15, 1—23 (τάγματα); I Petr. 1, 1—9; Apg. 3, 12-18; Ps. 3, 6/3, 4 oder (als στίχος), 3, 8 (ματαίως); Mt. 28 (ganz).

Ostersonntag (Τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ κυριακῇ τοῦ Πάσχα, S. 404—447): Εὐαγγέλια ἀναστάσιμα acht an der Zahl (S. 404—438): Εὐαγγέλιον α'. Ps. 3, 6/3, 4; Mt. 28, 1—9. — β'. Ps. 77, 65f. (ἐχθροὺς αὐτοῦ)/77, 69; Mk. 16, 1—8. — γ'. Ps. 67, 2/67, 3 (ὡς τήκεται); Lk. 24, 1—12. — δ'. Ps. 17, 24/17, 25; Jo. 20, 1—10. — ε'. Ps. 7, 7 (Καὶ ἐξεγέρθητι)—8 (κυκλώσει σε)/7, 8 (Καὶ ὑπὲρ ταύτης)—9 (λαούς); Mt. 28, 10—20. — ς'. Ps. 144, 13/144, 14 (ἔργοις αὐτοῦ); Mk. 16, 9—20. — ζ'. Ps. 96, 1/96, 2; Lk. 24, 13—35. — η'. Ps. 103, 24 (ἐποίησας)/103, 31; Jo. 20, 4—18.

Σύναξις (S. 439—447): I Kor. 15, 23 (ἀπαρχὴ Χριστὸς)—49; I Petr. 3, 15 ("Ετοιμοι δὲ ἀεὶ)—18; Apg. 2, 22—36; Ps. <117, 25 (ἐπέφανεν ἡμῖν)/117, 22f.>; Jo. 20, 11—18.

Wochentage der Osteroktav (Τῇ ἡμέρᾳ Β'—Ζ' τῆς ἁγίας ἀναστάσεως τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, S. 448—554): Montag (S. 448 bis 461): "Ορθρ.: <Ps. <96, 1/96, 2>; Mt. <28, 16—19>; Σύναξις: Röm. 5, 6—19; I Petr. 1, 22—2, [3 (εἴπερ καὶ ἐγεύσασθε)] . . .; Apg. 2, . . . [36 κύριον δ' αὐτὸν ὁ θεὸς]—47; Ps. <103. 24 (ἐποίησας)/103, 31>; Mk. <16, 9—20>.

Dienstag (S. 461—476): "Ορθρ.: Ps. 104, 1/104, 2 (διηγήσασθε)—3 (τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ); Lk. <24, 1—12>. — Σύναξις: I Thess. 4, 13—5, 10; I Petr. 2, 17—25; Apg. 10, 34—43; Ps. 104, 3 (Εὐφρανθήτω)—4 (κραταιώθητε)/104, 5; Lk. <14, 13—35>.

Mittwoch (S. 476, 481—497): "Ορθρ.: Ps. 104, 43/104, 45; Jo. 1, 9—14.

— Σύναξις: I Kor. 15, 50—58; I Petr. 1, 10—25; Apg. 4, 1—32; Ps. 105, 1/105, 2; Jo. 2, 12—25.

Donnerstag (S. 497—518): Ὄρθρ.: Ps. 105, 4/105, 5 (τοῦ εὐφρανθῆναι usw.); Lk. 9, 20—35. — Σύναξις: Eph. 1, 15—2, 4; I Petr. 3, 8—15; Apg. 4, 13—21; Ps. 105, 48 (αἰῶνος), 105, 48 (Rest); Lk. 7, 11—17.

Freitag (S. 518—538): Ὄρθρ.: Ps. 105, 47 (ἐθνῶν), 105, 47 (τοῦ ἐξομολογήσασθαι usw.); Lk. 20, 27—38. — Σύναξις: Eph. 2, 19—3, 7; I Petr. 4, 6—19; Apg. 13, 34—42; Ps. 106, 1/106, 2; Jo. 5, 19—30.

Samstag (S. 538—554): Ὄρθρ.: Ps. 76, 8 (ἠπατήθης)/76, 11; Jo. 20, 19—23. — Σύναξις: Kol. 1, 12—23; I Jo. 1, 1—[9 ἐὰν ὁμολογῶμεν τάς] . . .; Apg. 4, . . [23 καὶ ἀπήγγειλαν]—31; Ps. 118, 73/118, 173; Jo. 20, 24—31.

Was diese Perikopenordnung auf den ersten Blick und mit vollster Bestimmtheit als eine koptische erweist, habe ich gleichfalls bereits in meiner ersten vorläufigen Mitteilung angedeutet. Es sind zunächst der Gebrauch von Σύναξις zur Bezeichnung der eucharistischen Feier, die regelmäßige Dreizahl den Paulusbriefen, den Katholischen Briefen und der Apg. entnommener apostolischer Lesestücke und die jeweils hinter diesen Lesestücken vermerkten Initien von Abschlußformeln, von welchen zwei von drei an gleicher Stelle in der heutigen koptischen Liturgie wiederkehren. Vor allem aber besteht die weitestgehende materielle Übereinstimmung mit dem, was als biblischer Lesestoff des koptischen Ritus für die einzelnen Tage der Kar- und Osterwoche sich aus anderen Urkunden desselben ergibt. An solchen Urkunden sind allerdings vorerst nur wenige bequem zugänglich. Ich muß mich deshalb darauf beschränken, im folgenden viererlei zum Vergleiche heranzuziehen: 1) die leider im höchsten Grade ungenügende Beschreibung der Perikopentafel des arabischen Tetraevangeliums *Vat. Ar. 15* vom J. 1054 *Mart.* (= 1338 n. Chr.) bei A. Mai, *Script. Vet. Nov. Coll.* IV. S. 15—43, 2) die um so vorzüglichere des Inhalts der beiden bohairischen Katameros-Bruchstücke 125, 7 und 125, 9 der Kgl. Universitätsbibliothek zu Göttingen bei Lagarde, *Orientalia*, S. 4—16, 3) die von W. E. Crum, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum*, S. 336f. über die Bruchstücke eines bohairischen Katameros für die Osteroktav und den Monat Pharmouthi, *Br. Mus. Copt. 776 (= Or. 5453)*, gemachten Angaben und

4) das für alle Perikopenforschung im Gebiet des koptischen Ritus unschätzbaren كتاب دليل السنكسار القبطى („Buch des Führers des koptischen Synaxars") von J. Ḥabašî (Kairo 1894), das mir in einem mir von W. E. Crum gütigst geliehenen Exemplar benutzbar war.

An keiner dieser vier Stellen ist das zur Durchführung eines vollständigen Vergleichs mit der Leydener Hs. Notwendige geboten. Der vatikanischen ist naturgemäß ein Aufschluß nur bezüglich der Evangelienperikopen zu entnehmen, und wenigstens die Ps.-Stellen sind nicht einmal bei Ḥabašî angegeben. Von den beiden Göttinger Hss. bietet 125, 9 nur für Palmsonntag, 125, 7 für diesen und den Ostersonntag prinzipiell ein erschöpfendes Parallelmaterial zu dem griechisch-arabischen Perikopenbuch, und nur in lückenhafter Gestalt liegt ein solches für einzelne Wochentage der Osteroktav in der Londoner Hs. vor. Gleichwohl kann man mit aller Bestimmtheit konstatieren, daß unsere fünf Quellen wesenhaft dieselbe Perikopenordnung, wenn auch auf verschiedenen Stufen ihrer geschichtlichen Entwicklung, vertreten.

Für Palmsonntag kehren die Ps.-Stellen mit Ausnahme der nur in 125, 7 gleichlautend gebotenen der Matutin[1] in beiden Göttinger Hss., das Vesperevangelium lediglich in einer etwas abweichenden Abgrenzung außerdem auch in *Vat. Ar. 15* und bei Ḥabašî[2] und die nichtevangelischen Meßlektionen wenigstens bei dem letzteren wieder. Mit Ḥabašî und der vatikanischen Hs. besteht, soweit sich dies feststellen läßt, Übereinstimmung ferner bezüglich des merkwürdigen „πρόλογος", und wir erfahren durch diese beiden Quellen auch, welches Bewenden es mit diesem eigentümlichen Gottesdienst hat. Es handelt sich, wie eine Rubrik an beiden Stellen[4] erkennen läßt, um eine Vorwegnahme der Exsequien für die-

[1] 125, 9 hat dafür Ps. 117, 26/117, 27 (συστήσασθε usw.).

[2] Ḥabašî und die Göttinger Hss.: Jo. 12, 1—11; *Vat. Ar.* 15: 12, 2—13.

[3] Die in den Göttinger Hss. und bei Ḥabašî identischen Varianten beschränken sich auf Hebr. 9, 11—28; I Petr. 4, 1—11.

[4] Ḥabašî: وعند انتهى القداس يقروا بالبيعة وقت التوزيع صلوات التجنيز. *Vat. Ar. 15* nach A. Mai a. a. O. S. 26: „*si post communionem leguntur sectiones exequiarum pro iis, qui in hebdomuda passionis obierunt*" usw.

jenigen, welche während der bevorstehenden ein Totenoffizium ausschließenden österlichen Zeit sterben werden.

Nur sehr unwesentliche Differenzen sind am Gründonnerstag bezüglich des Meßevangeliums[1] denselben beiden Quellen und bezüglich des Evangeliums der Fußwaschung[2] und der nichtevangelischen Meßperikopen aus dem NT.[3] Ḥabaši gegenüber zu beobachten. Denn wenn bei letzterem eine Lesung aus den Katholischen Briefen für die Eucharistiefeier des Gründonnerstags überhaupt fehlt, so beruht dies gewiß nur auf einer der leider nicht ganz seltenen Unkorrektheiten seines Druckes.

Das Gerüste der Nachtevangelien τῶν ἁγίων παθῶν ist gleichfalls dem Tetraevangelium des 14. Jahrhunderts, wie dem von Ḥabaši beschriebenen modernen Ritus mit dem Leydener Lektionar gemeinsam, und soweit sich wieder Abweichungen in der Umgrenzung der einzelnen Abschnitte konstatieren lassen, sind diese gerade hier ebenso geringfügig als selten[4]. Für die Tagesevangelien des Karfreitags werden etwas erheblichere Differenzen in dieser Richtung[5] nur durch den später zu berührenden Umstand bedingt, daß die beiden jüngeren Quellen nach der elften noch eine zwölfte Hore kennen und mit den üblichen vier Perikopen ausstatten.

Für den Karsamstag besteht wesentliche Übereinstimmung mit Ḥabaši[6], für die Eucharistiefeier des Ostersonntags dagegen

---

[1] Ḥabaši: Mt. 26, 2—29; *Vat. Ar. 15* (unter Voraussetzung der Identität seiner Sektionen mit den Eusebianischen): 26, 25—29.

[2] Ḥabaši: Jo. 13, 1—38.

[3] Ḥabaši: I Kor. 11, 23—34.

[4] Habaši: "Ωρα γ': Lk. 22, 31—39. "Ωρα θ': Mk. 14, 43—54; Lk. 22, 47—55. "Ωρα ια'. Mk. 14, 55—72; Lk. 22, 56—65. Auf eine Registrierung von Abweichungen in *Vat. Ar. 15* möchte ich verzichten, da in die betreffenden in Sektionszahlen gemachten Angaben A. Mais Schreib- oder Druckfehler sich eingeschlichen zu haben scheinen.

[5] Habaši: "Ωρα α': Jo. 18, 28—40. "Ωρα γ': Jo. 19, 1—12. "Ωρα θ': Mt. 27, 46—50; Mk. 15, 34—37; Lk. 23, 45 f.; Jo. 19, 28—30. "Ωρα ια': Mt. 27, 51—56; Mk. 15, 38—41; Lk. 23, 47—49; Jo. 19, 31—37: "Ωρα ιβ'. Mt. 27, 57—61; Mk. 15, 42—16, 1; Lk. 23, 50 ff.; Jo. 19, 37 ff.

[6] Ḥabasi: am Morgen Mt. 27, 63 ff., in der Messe I Kor. 15. 1—22; Apg. 3, 12—21.

mit der Göttinger Hs. 125, 7[1] und wenigstens bezüglich der Paulus- und der Apg.-Perikope eine enge Berührung auch mit dem ersteren[2]. Bezüglich der Wochentage der Osteroktav ist eine besonders nahe Beziehung zu *Brit. Mus. Copt. 776* zu beobachten, wo Lk. 20, 27—38 für die Matutin und I Petr. 4, 6—10; Apg. 13, 32—37; Ps. 106, 1, 106, 2; Jo. 5, 20—25 für die Messe des Freitags bezw. Kol. 1, 12—20; Ps. 118, 73, 118, 173; Jo. 20, 24—31 für diejenige des Samstags fast genaue Deckungen mit dem griechisch-arabischen Lektionar darstellen. Mit der Ordnung Ḥabašîs decken sich in diesem abgesehen von den üblichen Schwankungen in der Abgrenzung der einzelnen Stücke der gesamte Lesestoff am Mittwoch[3], Donnerstag[4] und Samstag[5], die Apg.-Perikope des Dienstags und Freitags und das Matutinevangelium des letzteren, während für Montag und Dienstag das merkwürdige Verhältnis sich ergibt, daß sie einen Teil der im Leydener Kodex für sie angesetzten Perikopen bei Ḥabašî gegenseitig ausgetauscht haben. Mit *Vat. Ar. 15* endlich besteht eine nähere Berührung wenigstens soweit, als eine solche seitens dieser Handschrift mit Ḥabašî zu beobachten ist.

Ein Versuch, die Stellung des neuen Dokuments in der Entwicklung des koptischen Perikopensystems einigermaßen zu bestimmen, wird zunächst im allgemeinen von der dreifachen außerevangelischen NTlichen Meßperikope und der Dreizahl von Tagesevangelien auszugehen haben, die für jenes System in seiner endgültigen Gestalt bezeichnend sind. Denn daß beide Erscheinungen keine ursprünglichen seien, kann vom Standpunkte einer vergleichenden liturgiegeschichtlichen Forschung aus von vornherein als sicher gelten.[6]

---

[1] Nur hat diese das längere Evangelium Jo. 20, 1—18 und schließt die Apg.-Perikope schon in 2, 33.

[2] Die erstere beginnt bei Habašî schon mit dem Anfang von I Kor. 15, 23, die letztere schließt schon mit 2, 35.

[3] Habašî in der Messe: Apg. 4, 1—12.

[4] Habašî in der Messe: Eph. 1, 5—2, 3.

[5] Habašî in der Messe: Kol. 1, 12—2, 5; I Jo. 1, 1—7.

[6] Dies hat bezüglich der dreigliedrigen außerevangelischen Lesung aus dem NT. auch Schermann, *Der Aufbau der ägyptischen Abendmahlsliturgien vom 6. Jahrhundert an* im *Katholik* 1912 I, S. 250 richtig empfunden.

In der Tat zeigt in Übereinstimmung mit dem griechischen Text der Markusliturgie[1] und dem Berliner Fragment eines altnubischen Katameros[2] an *Brit. Mus. Copt. 144 (= Or. 3580 A [1])*[3] wenigstens ein vereinzeltes Stück der eigenartigen liturgischen Denkmälerschicht saïdischer Direktorien variabler liturgischer Texte für die verschiedenen Tage des Kirchenjahrs noch bloß eine einzige, mindestens prinzipiell den Paulusbriefen entnommene außerevangelische Lektion für die eucharistische Feier. Ein zuverlässiges Anzeichen des sekundären Charakters der dreifachen Lesung ist außerdem auch in anderen saïdischen Dokumenten zu beobachten. Indem man nämlich an der uralten Zweizahl ursprünglich die eine apostolische Perikope umrahmender psalmodischer Stücke festhielt, die als Προκείμενον und Ἀλληλούια im griechichen[4], als ܫܘܪܝܐ und ܙܘܡܪܐ im nestorianischen[5], als *Meṣidi* und *Alelou Jašou* im armenischen[6], als Graduale und Tractus bezw. Alleluia im römischen[7], als Psalmellus und Hallelujah im ambrosianischen Ritus[8] wiederkehren, fügte man die neugeschaffenen Lesungen aus den Katholischen Briefen und der Apg. vor dem zweiten dieser Gesangstücke ein. Daraus resultierte der in der Mehrzahl der saïdischen Quellen vorliegende etwas sehr unsymmetrische Aufbau des vierteiligen Lesegottesdienstes mit je einem Psalmtext vor der ersten d. h. der paulinischen und der vierten d. h. der evangelischen Perikope, wobei das erste psalmodische Element in Übereinstimmung mit griechi-

[1] Vgl. Brightman, *Liturgies Eastern and Western* S. 118.

[2] Vgl. Schäfer-Schmidt, *Die altnubischen christlichen Handschriften der kgl. Bibliothek zu Berlin* SbPAW. 1907 I, S. 602f., Junker in der alten Serie dieser Zeitschrift IV, S. 438f., Schermann a. a. O. S. 251.

[3] Vgl. Crum a. a. O. S. 30f. Auch Schermann weist a. a. O. S. 250 auf diese Hs. in gleichem Sinne hin.

[4] Vgl. Brightman a. a. O. S. 371 und hierzu und zu den folgenden beiden orientalischen Riten mein Büchlein über *Die Messe im Morgenland*, Kempten-München 1906, S. 89ff.

[5] Vgl. Brightman a. a. O. S. 256 bezw. 258f.

[6] Vgl. Brightman a. a. O. S. 425f.

[7] Vgl. Duchesne, *Origines du culte chrétien* [3], Paris 1903, S. 167ff. Fortescue, *The Mass. A study of the Roman Liturgy*, London 1912, S. 265—272.

[8] Vgl. Duchesne a. a. O. S. 195f.

scher Terminologie als ΠΡΟΚΙΜΕΝΟΝ, das zweite als ΨΑΛΤΗΡΙΟΝ bezeichnet[1] wird. Sofern man das Leydener griechisch-arabische Perikopenbuch einerseits die viergliedrige Schriftlesung des eucharistischen Gottesdienstes, andererseits nur mehr einen einzigen Psalmtext vor dem evangelischen Schlußglied derselben aufweist, tritt es in einen bezeichnenden Gegensatz selbst zu der jüngeren saïdischen Weise und neben die bohairischen Liturgiedenkmäler des zweiten Jahrtausends, in denen durchweg gleichfalls das alte ΠΡΟΚΙΜΕΝΟΝ verloren gegangen ist.

Was sodann die Zahl der regelmäßig auf den einzelnen liturgischen Tag entfallenden Evangelienperikopen betrifft, so scheinen die saïdischen bezw. griechisch-saïdischen Urkunden grundsätzlich nur das einzige Tagesevangelium der Eucharistiefeier zu kennen. Eine dreifache Evangelienperikope für Vesper, Matutin und Messe ist demgegenüber nicht minder in den bohairischen und arabischen Quellen das Herrschende, wie sie denn auch beispielsweise bereits in der vom J. 1308 datierten, einem Tetraevangelium beigefügten Perikopentafel *Brit. Mus. Copt. 786 (= Or. 425 fol. 118–162)* vorliegt[2], deren nähere Beschreibung dringend zu wünschen wäre. Es scheint aber, daß die Ausbildung eines eigenen Matutinevangeliums derjenigen auch noch eines Vesperevangeliums zeitlich voranging, und besonders spät ist die letztere zumal für die Wochentage der Osteroktav wie überhaupt für Ferialtage der österlichen Πεντηκοστή erfolgt. Noch *Vat. Ar. 15* beschränkt sich hier auf die Zweizahl von Matutin- und Meßevangelium im Gegensatz zu *Brit. Mus. Copt. 776*, wo sich bereits, wie bei Ḥabašî, die endgültige Dreizahl der Tagesevangelien auch für die ganze Osteroktav durchgeführt zeigt.

---

[1] Da es sich um die regelmäßige Erscheinung handelt, erübrigt eine erschöpfende Aufzählung des Materials. Beispielsweise vgl. die Lektionarfragmente Nrn. 54—60 des koptischen Bestandes der John Rylands Library in Manchester (Crum, *Catalogue*, Manchester 1909, S. 21 f.) oder die Direktorien *Insinger 38* (Pleyte-Boeser, *Manuscrits Coptes du Musée d'antiquités des Pays-Bas à Leide*, Leyden 1897, S. 182—207).

[2] Crum, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum*, S. 338 f.

Die Leydener Hs. stimmt auch an diesem Punkte gegen die ältere saïdische mit der jüngeren bohairischen Form der Liturgie überein, vertritt jedoch diese letztere noch nicht auf der spätesten Stufe ihrer Entwicklung, insoferne auch ihr ein Vesperevangelium an den Ferialtagen der Osteraktav noch unbekannt ist.

Schon, wenn man nur deren allgemeines Gerüste ins Auge faßt, sieht man sich somit zu dem Urteil veranlaßt, daß die Perikopenordnung der Hs. zwar eine wesenhaft spätkoptische sei, immerhin aber noch ein verhältnismäßig altertümliches Gepräge trage. Eine sehr entschiedene Bestätigung erfährt der zweite Teil dieses Urteils, wenn man eine Reihe von Einzelunterschieden in Betracht zieht, welche sich dem Parallelenmaterial gegenüber ergeben. Einerseits bezeugt nämlich der Leydener Kodex noch Details, deren Fehlen bei anderen Zeugen nur als das Ergebnis einer späteren Verarmung des Kultus betrachtet werden kann, andererseits zeigt er sich noch frei von ebenso offenbaren sekundären Weiterbildungen, die nicht erst der bei Ḥabašî kenntlich werdende Ritus der Gegenwart aufweist.

Erscheinungen beider Art sind bezüglich der Liturgie des Palmsonntags zu beobachten. Für ihn kennt unser Perikopenbuch zwischen Matutin und Messe eine mit dem „Kreuz' stattfindende Prozession „durch die ganze Stadt", nach deren Beendigung die evangelische Perikope Mk. 11, 1—11 verlesen wird. Als *„processio crucis"* kehrt derselbe Umgang, gleichfalls durch eine allerdings materiell verschiedene Evangelienperikope abgeschlossen, in *Vat. Ar. 15* wieder[1]. Sie fehlt dagegen, wie bei Ḥabašî, so auch schon in den beiden Göttinger Hss. Es liegt auf der Hand, daß wir es hier mit der in ihrer Heimat Jerusalem durch den Reisebericht der Aetheria[2] bereits für das Ende des 4. Jahrhunderts bezeugten Palmenprozession zu tun haben, mit der späterhin, wie in jener

---

[1]. Vgl. A. Mai a. a. O. S. 26. Die Evangelienperikope nach der Prozession ist hier Lk. Sektion 225—227 (= 19, 2—11?).

[2] Kap. 31 (Geyer, *Itinera Hierosolymitana saeculi* IV—VIII S. 83f.)

Heimat selbst, so auch anderwärts im Gebiete des griechischen[1], im syrisch-jakobitischen Ritus[2] und im Abendland[3] eine Palmenweihe in Verbindung trat. Die weitere Entwicklung dieser Prozession in Jerusalem ist der Reihe nach für das spätere 5., das 7. und wahrscheinlich das 8. bis 9. Jahrhundert an der Hand der betreffenden Anweisungen des durch Conybeare bekannt gemachten altarmenischen Lektionars[4], des durch Kekelidze ans Licht gezogenen georgischen Kanonarions[5] und des von Papadopulos-Kerameus edierten Τυπικὸν τῆς Ἀναστάσεως für die Kar- und Osterwoche einer Jerusalemer Hs. vom J. 1112[6] zu verfolgen. Im ersten dieser Dokumente noch wie bei Aetheria auf den Nachmittag des Palmsonntags fallend und von Hause aus anscheinend nur mit einer einzigen evangelischen Lesung verbunden[7], erscheint sie in

[1] Über Jerusalem vgl. unten Anmk. 6. Im heutigen orthodoxen Ritus hat die Palmenweihe keinen Platz mehr. Vgl. Prinz Max von Sachsen *Praelectiones de liturgiis orientalibus.* I, Freiburg i. Br. 1908, S. 106f. Doch findet sich in den Drucken des Εὐχολόγιον τὸ Μέγα noch immer eine εὐχὴ εἰς τὸ εὐλογῆσαι τὰ βαΐα τῇ Κυριακῇ τῶν Βαΐων.

[2] Vgl. mein *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten,* Paderborn 1910, S. 230f.

[3] Hier kam die gesamte Palmenfeier erst verhältnismäßig spät auf. Vgl. Duchesne a. a. O. S. 247. Der Orient war vorbildlich. Merkwürdige Berührungen der endgültigen römischen Liturgie der Palmenweihe z. B. mit dem Kirchengesangbuche des Severus von Antiocheia habe ich in einem Aufsatz über *Karwoche und Osternacht im Kirchengesangbuch des Severus von Antiocheia* im *Caecilienvereinsorgan* XLVI S. 63—66 nachgewiesen.

[4] *Rituale Armenorum,* Oxford 1905, S. 520. Über jenes Lektionar und das Alter seiner Vorlage vgl. meine Ausführungen in dieser Zeitschrift, Neue Serie I S. 62—65.

[5] Іерусалимскій Канонарь, Tiflis 1912 (registriert im Literaturbericht dieser Zeitschrift, Neue Serie II S. 180). Für die Altersbestimmung der griechischen Vorlage ist es entscheidend, daß bereits, aber doch wohl kaum schon aus allzu weiter Entfernung auf die Restauration der heiligen Stätten durch Modestos zurückgeblickt wird.

[6] Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας. II, Petersburg 1894, S. 16—22. Hier S. 16f. eine Palmenweihe. Über das ganze Dokument, seinen Wert und sein Alter vgl. meinen Aufsatz über *Die Heiligtümer des byzantinischen Jerusalem nach einer übersehenden Urkunde* in der alten Serie dieser Zeitschrift V S. 227—289.

[7] Aetheria 31 § 2 (Geyer S. 83 Z. 26f.): *„legitur ille locus de evangelio, ubi infantes cum ramis vel palmis occurrerunt Domino“* usw. Die sonst genannten *„lectiones“* werden prophetische gewesen sein. Die ganze Feier beginnt hier *„hora septima“* in der Eleona-Kirche. Um die *„hora nona“* begibt man sich an die Himmelfahrtsstätte, wo um die *„hora undecima“* jene

den beiden anderen auf den Morgen verlegt und durch drei jeweils mit einer Evangelienperikope ausgestattete Stationsgottesdienste in der Konstantinischen Ölbergbasilika, „in Gethsemane“ und in der Προβατική-Kirche gegliedert.[1] Insbesondere das Τυπικὸν τῆς Ἀναστάσεως verweist sie deutlich wie die beiden koptischen Quellen zwischen Matutin und Messe. Das in der Leydener Hs. für sie angesetzte Evangelium ist genau das im Τυπικὸν τῆς Ἀναστάσεως für die erste, fast genau das im georgischen Kanonarion für die letzte Station der hierosolymitanischen Prozession vorgesehene[2]. Auch die Tatsache, daß im syrisch-jakobitischen Ritus regelmäßig Mk. die Evangelienperikope der Palmenweihe liefert[3], ist zum Beweise dafür heranzuziehen, daß das griechisch-arabische Perikopenbuch hier dem abweichend eine Lk.-Perikope bietenden *Vat. Ar. 15* gegenüber entschieden das Ursprünglichere bewahrt. Noch unbekannt ist demselben auf der anderen Seite die in Übereinstimmung mit Ḥabašî schon von jener wie von den beiden Göttinger koptischen Hss. bezeugte Verwendung eines den Bericht über das Tagesereignis der Reihe nach nach allen Evangelisten vorführenden vierfachen Evangeliums[4] in der Messe des Palmsonntags. Immerhin ist es beachtenswert, daß bereits die Wahl zwischen zwei verschiedenen Berichten freigestellt wird. Von hier aus läßt sich ahnen, wie es zu der eigentümlichen Erscheinung der vierfachen Perikope gekommen sein wird. Es dürfte ein weitgehendes Schwanken bezüglich der Frage

---

Evangelienlesung stattfindet. Es wird hervorgehoben, wie spät am Abend man die Anastasis-Rotunde erreiche. Nach dem armenischen Lektionar beginnt die Feier um die neunte Stunde. Man betet und singt auf dem Ölberg bis zur zehnten. Dann folgt die prozessionale Rückkehr zur Stadt. Eine Perikope wird nicht genannt.

[1] So im Τυπικὸν τῆς Ἀναστάσεως. Die dritte Station wird von Kekelidze S. 69 Овчую Купелъ („Taufkapelle“) genannt, was aus einer Mißdeutung von <Προβατική> κολυμβήθρα zu erklären sein wird. Die beiden ersten Stationen stimmen im georgischen Kanonarion mit dem Τυπικόν überein.

[2] Das letztere ist Mk. 11, 1—10. Vgl. Kekelidze S. 70.

[3] Vgl. *Festbrevier und Kirchenjahr* S. 231.

[4] Mt. 21, 1—17; Mk. 11, 1—11; Lk. 19, 29—48; Jo. 12, 12—19 nach allen Quellen. Vor der vierten Perikope bieten die beiden Göttinger Hss. noch ein erneutes Ψαλτήριον: Ps. 64, 2/64, 3.

bestanden haben, welchem Evangelisten an derjenigen der Eucharistiefeier die eigentliche evangelische Hauptperikope des Tages zu entnehmen sei. Geradezu alle zum Worte kommen zu lassen, konnte dann, so radikal dieselbe war, als die einfachste Lösung erscheinen. Diese Lösung konnte sich um so näher legen, weil man das Beispiel aus je einem Abschnitt jedes Evangelisten gebildeter Vierergruppen evangelischer Perikopen an den Nacht- und Tagesevangelien des Karfreitags und an den acht Εὐαγγέλια ἀναστάσιμα des Ostersonntags bereits vor Augen hatte.

Was die letzteren betrifft, so bezeichnen sie neben der Palmenprozession des Palmsonntags eine zweite im Leydener Perikopenbuche noch erhaltene, späterhin in Wegfall gekommene Erscheinung der koptischen Osterliturgie. Selbst schon dem *Vat. Ar. 15* fremd, sind sie etwas, soweit ich sehe, anderweitig überhaupt noch nicht Bezeugtes. Ihre Stelle werden sie wohl in der österlichen Matutin gehabt haben. Bezüglich ihrer Entstehung möchte ich mich vorläufig einer allzubestimmten Vermutung enthalten. Doch legt ihre Achtzahl jedenfalls den Gedanken an einen Zusammenhang mit der gleichen Zahl der Kirchentöne nahe. Man erinnert sich der Rolle, welche — wiederum nach dem Zeugnis der Aetheria[1] — im frühchristlichen Gottesdienste Jerusalems die feierliche Verlesung der „*resurrectio Domini*" durch den Bischof als Höhepunkt des allsonntäglichen Morgenofficiums spielte. Man weiß, wie in der Funktion eines sonntäglichen Ὄρθρος-Evangeliums in regelmäßigem Turnus die ἕνδεκα ἑωθινὰ ἀναστάσιμα εὐαγγέλια des griechisch-orthodoxen Ritus[2] sich ablösen. Da mag man dann immerhin sich fragen, ob nicht etwa auch die acht Texte des koptischen ursprünglich bestimmt waren, als Morgenperikopen der Reihe nach an jeweils ebensovielen Sonntagen zur Verwendung zu kommen, in deren Officium sich gleichzeitig die acht Kirchentöne folgten. Zur

1 Kap. 24 § 10 (Geyer S. 73f.).

2 Mt. 28, 16—20; Mk. 16, 1—8; Mk. 16, 9—20; Lk. 24, 1—12; Lk. 24, 13—35; Lk. 24, 36—53; Jo. 20, 1—10; Jo. 20, 11—18; Jo. 20, 19—31; Jo. 21, 1—14; Jo. 21, 14—25.

Stärkung einer derartigen Vermutung ließe sich auf die Analogie des armenischen Ritus hinweisen, in dem als „Myrophorenevangelium" der Matutin an den Sonntagen des ersten und dritten Tones Jo. 19, 38—22, 18, an denjenigen des zweiten und vierten Tones Mk. 15, 42—16, 8, an denjenigen des ersten und dritten Plagialtones Mt. 28, 1–20 und an denjenigen des zweiten und vierten Plagialtones Lk. 23, 50—24, 18 zur Verlesung gelangt[1]. In der einen Ostermatutin würde dann durch Lesung aller acht Auferstehungsevangelien der gesamte sonst auf einen achtwöchentlichen Turnus verteilte evangelische Lesestoff der Sonntagsfrühe einer außerordentlichen Steigerung der Feierlichkeit des Ritus dienstbar gemacht worden sein. Allein ein endgültiges Urteil wird sich in diesem Sinne doch nicht fällen lassen, bevor wir über die geschichtliche Bedeutung genauer orientiert sind, welche dem 'Οκτώηχος-Prinzip für den koptischen Sonntagsgottesdienst zukommt.

Was die nach Vierergruppen evangelischer Texte gegliederte Perikopenordnung des Karfreitags anlangt, so wahrt die Leydener Hs. einen altertümlichen Charakter vielmehr vermöge einer größeren Einfachheit, indem ihr, worauf bereits beiläufig hinzuweisen war, eine in Übereinstimmung mit Ḥabašî wiederum schon von *Vat. Ar. 15* berücksichtigte zwölfte Tageshore noch unbekannt ist. Vor allem sind es aber die drei ersten Ferialtage der Karwoche, an denen der abschließenden Gestalt des evangelischen Lektionssystems der koptischen Kirche gegenüber die von ihr repräsentierte Form dieses Systems eine ganz hervorragende Altertümlichkeit in erster Linie durch ihre schlichte Einfachheit verrät.

Jene Endstufe der liturgiegeschichtlichen Entwicklung, auf der auch hier schon das vatikanische Tetraevangelium des 14. Jahrhunderts steht, besitzt vom Montag der Karwoche bis zum Gründonnerstag einschließlich täglich je eine Evan-

[1] Vgl. *Breviarium Armenium sive dispositio communium Armeniacae ecclesiae precum a sanctis Isaaco patriarcha, Mesrobio doctore, Kiudio atque a Joanne Mantagunensi habita nunc primum in latinam linguam translatum.* Venedig (San Lazzaro) 1908, S. 102f. Die von Conybeare a. a. O. S. 455 nach der Jerusalemer armenischen Brevierausgabe vom Jahre 1889 gemachte Angabe entbehrt der nötigen Präzision.

gelienperikope für die I., III., VI., IX. und XI. Stunde der Nacht, die Matutin, die III., VI., IX. und XI. Stunde des Tages[1], ein Reichtum, der nur im syrisch-jakobitischen Ritus seinesgleichen findet[2]. Das griechisch-arabische Lektionar beschränkt sich nun nicht nur hier von Montag bis Mittwoch auf je eine Perikope für Morgen und Abend bezw. am Gründonnerstag abgesehen von Fußwaschungszeremonie und Messe sogar auf eine solche bloß der Matutin, sondern seine Ansätze für Montag, Dienstag und Mittwoch machen auch materiell den Eindruck eines sehr hohen Alters.

Was an diesen Ansätzen sofort auffällt, ist ihre offenbar recht nahe Beziehung zu denjenigen noch des heutigen griechisch-orthodoxen Ritus, der an Mt. 21, 18–43, Mt. 24, 3–35 für den Montag, Mt. 22, 15—23, 39, Mt. 24, 36—26, 2 für den Dienstag und Jo. 12, 17–50, Mt. 26, 6–16 für den Mittwoch für jene drei Tage gleichfalls je zwei Evangelienperikopen, eine zum Ὄρθρος und eine zu der am Abend gefeierten Λειτουργία τῶν Προηγιασμένων, besitzt[3]. Die byzantinischen Ansätze stehen wie die gesamte zur Alleinherrschaft in der orthodoxen Kirche gelangte Perikopenordnung Konstantinopels wesentlich bereits seit dem 9. Jahrhundert fest[4]. Es läßt sich aber mit absoluter Sicherheit konstatieren, daß in einer noch

---

[1] Bei Ḥabaṣî ist für jede der Nacht- und Tageshoren dieser vier Tage und des Karfreitags außerdem noch eine ATliche Lektion vermerkt. Ich möchte das Fehlen einer solchen wenigstens für die Karfreitagshoren bezüglich des Leydener Kodex aber nicht premieren. Es könnte nämlich damit zusammenhängen, daß dieser ein — abgesehen von den Ps.-Stellen — grundsätzlich NTliches Perikopenbuch ist. Denn da ATliche Lesungen in der Karfreitagsliturgie Jerusalems bis in die frühchristliche Zeit hinaufreichen, ist es kaum glaublich, daß sie derjenigen des koptischen Ritus bis in das späte Mittelalter hinein sollten gefehlt haben.

[2] Vgl. *Festbrevier und Kirchenjahr* S. 232f.

[3] Abgesehen von den liturgischen Drucken selbst vgl. bezüglich der Evangelien der Προηγιασμένα auch Prinz Max von Sachsen *Praelectiones*. II, Freiburg i. Br. 1913, S. 247.

[4] Vgl. Beissel, *Entstehung der Perikopen des römischen Meßbuches*, Freiburg i. Br. 1907, S. 9—23, wo S. 9f. Anmk. 7 die älterere Literatur (Scholz, Scrivener, Gregory) sorgfältig gebucht ist. Für unsere drei Tage bietet er S. 22 an Varianten am Montag zum Ὄρθρος Mt. 21, 18—22 (neben 43), am Dienstag zum Ὄρθρος Mt. 22, 15—24, 2 und am Mittwoch zum Ὄρθρος Jo. 11, 47—53 (neben 12, 17—47).

weiter zurückliegenden Zeit die Übereinstimmung des byzantinischen Ritus mit dem uns beschäftigenden Liturgiedenkmal des koptischen eine noch weitgehendere gewesen sein muß. Von den Gesangstexten des ersteren nehmen nämlich am Montag der Karwoche noch heute nicht wenige auf das in der Leydener Hs. als zweite Tagesperikope auftretende Stück Mt. 20, 17 ff. (Leidensvorhersage und Bitte der Mutter der Zebedaïden mit anschließender Ermahnung zur Demut) Bezug[1], stellen also die Tatsache außer Frage, daß dasselbe auch auf byzantinischer Seite ehedem eine Rolle in der Tagesliturgie gespielt haben muß. Wir befinden uns somit dem merkwürdigen Tatbestande gegenüber, daß Koptisches und Byzantinisches offenbar auf eine gemeinsame ältere Quelle zurückgehen, wobei der Zusammenhang mit dieser vom ägyptischen Monophysitismus treuer gewahrt wurde als von der byzantinischen Orthodoxie. Welches näherhin jene gemeinsame Quelle ist, kann keinem Zweifel unterliegen, wenn man das die jüngste Form frühchristlich-hierosolymitanischer Liturgie repräsentierende Τυπικὸν τῆς Ἀναστάσεως[2] zum Vergleiche heranzieht. An Mt. 21, 18—22, 14 und Mt. 20, 17 bis 28, Mt. 22, 15—24, 2 und Mt. 24, 3—26, 2, Jo. 12, 17–50 und Mt. 26, 3–16 bietet dieses nämlich zweifellos bis auf das letzte Detail der Umgrenzung genau diejenigen evangelischen Perikopen für Ὄρθρος und Ἑσπερινός des Montags, Dienstags und Mittwochs der Karwoche, welche in dem griechisch-arabischen Perikopenbuche des koptischen Ritus leider nicht sämtlich vollständig erhalten sind. Es ist also der lokale Brauch Jerusalems, den wir hier bezüglich der evangelischen Schriftlesung der drei ersten Ferialtage der Karwoche unverändert übernommen sehen, während das letzten Grundes sichtlich auch von ihm abhängige Konstantinopel ihn nicht unwesentlich modifiziert hat.

Sogar die Zeit, in welcher an diesem Punkte der maß-

[1] So wiederholt das Triodion des Kosmas mit der Akrostitchis: Τῇ δευτέρᾳ und die längeren Στιχηρὰ Ἰδιόμελα zu den Αἶνοι (Τριῴδιον-Ausgabe, Athen 1901, S. 372—375).

[2] Papadopulos-Kerameus a. a. O. S. 40 f., 46, 59, 63, 74 und 80.

gebliche Einfluß Jerusalems auf das koptische Perikopensystem sich geltend machte, läßt sich insoferne bestimmen, als mindestens ein ungefährer *terminus post quem* angegeben werden kann. Das bezüglich des Anfangs der Karwoche bedauerlicherweise offenbar lückenhaft überlieferte georgische Kanonarion[1] bietet in Übereinstimmung mit dem Τυπικὸν τῆς Ἀναστάσεως für den Abend des Dienstag Mt. 24, 3—26, 2 und für denjenigen des Mitwoch Mt. 26, 3–16, dagegen für den Morgen des Mittwoch Mk. 14, 1–11 statt Jo. 12, 17–50. Um die Mitte des 7. Jahrhunderts, für die wir etwa sein Zeugnis in Anspruch nehmen dürfen, hatte also die Perikopenordnung Jerusalems noch nicht ganz diejenige Gestalt angenommen, in welcher sie die Leydener Hs. auf ägyptischen Boden übertragen zeigt.

Ob auch ein entsprechender *terminus ante quem* sich gewinnen läßt, hängt von der Beurteilung eines Titels ab, den das von Spiegelberg[2] publizierte Bruchstück eines saïdischen Bücherverzeichnisses auf einem Ostrakon der Kaiserl. Universitäts- und Landesbibliothek zu Straßburg enthält. Wir finden hier den λόγος eines „Apa Sarapion" ετβε τκ[ε]ντε μπαθος „über die Leidensfeige" oder „die Feige und das Leiden" erwähnt. Ehrhard hat in einer dem Herausgeber zur Verfügung gestellten gelehrten Darlegung[3] wahrscheinlich zu machen gesucht, daß dabei an eine über Mt. 21, 18ff. handelnde echte Predigt des um 360 verstorbenen Serapion von Thmuïs auf den Montag der Karwoche zu denken sei. In diesem Falle müßte die liturgische Verwendung der fraglichen Perikope an diesem Tage in Ägypten unabhängig von Jerusalem schon Jahrhunderte lang üblich gewesen sein, bevor ein nach

---

1 Kekelidze S. 72ff. Die seiner Edition zugrundeliegende Haupths. weist von Montag bis Karfreitag eine Lücke auf. Die subsidiär herangezogene Hs. muß ihrerseits wieder auf eine schon lückenhafte Vorlage zurückgehen, da sie für den ganzen Montag und den Morgen des Dienstags Perikopenangaben vermissen läßt.

2 *Koptische Miscellen, LIV. Ein neues Bruchstück eines koptischen Bücherverzeichnisses* im *Recueil de Travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie égyptiennes et assyriennes.* XXXIV S. 160—163.

3 Von Spiegelberg abgedruckt a. a. O. S. 161ff.

der Mitte des 7. Jahrhunderts sich geltend machender hierosolymitanischer Einfluß dort diejenige Gestalt des gesamten evangelischen Lesesystems der drei ersten Ferialtage der Karwoche eingebürgert hätte, der wir in der Leydener Hs. begegnen. Das ist möglich. Aber nicht minder möglich ist es, daß erst auf diesen späten Einfluß auch jene in dem Titel des Ostrakons allerdings wohl sicher vorausgesetzte Verwendung von Mt. 21, 18ff. zurückgeht. Dann hätte der von Ehrhard vermutungsweise mit der fälschlich Johannes Chrysostomos beigelegten Rede εἰς τὴν ξηρανθεῖσαν συκῆν (Migne PG. LIX Sp. 585ff.) identifizierte λόγος auch den Namen Serapions zu Unrecht an der Stirne getragen oder es müßte sich — eine Möglichkeit, die auch Ehrhard selbst schon ins Auge faßte, — um eine von Hause aus exegetische Homilie Serapions handeln, die mit der Liturgie der Leidenswoche erst deshalb in Verbindung gebracht wurde, weil der in ihr behandelte evangelische Text in derselben eine feste Stelle erhalten hatte. Für die Beeinflussung der koptischen Evangelienperikopen durch Jerusalem wäre in diesem Falle auch ein *terminus ante quem* in der Tat durch das Alter des Straßburger Ostrakons gegeben, von dem Spiegelberg und Crum es für ausgeschlossen halten, daß es jünger sein könnte als das 8. Jahrhundert.[1] Jene Beeinflussung wäre rund auf die Wende des 7. zum 8. Jahrhundert ziemlich genau datiert.

In jedem Falle aber ist das hier wie bei der Palmenprozession des Palmsonntags greifbar werdende Abhängigkeitsverhältnis auch koptischer Liturgie von dem großen Pietätszentrum der späteren frühchristlichen Welt im höchsten Grade beachtenswert. Welche grundlegende Bedeutung der lokale Gottesdienst der heiligen Stätten Palästinas durch Vermittelung Konstantinopels für die endgültige griechisch-orthodoxe Liturgie gewonnen hat, liegt auf der Hand. Wie sehr auch in der Gestaltung ihres kirchlichen Tagzeitengebetes und ihres Kirchenjahres die syrischen Jakobiten von Jerusalem abhängig sind, von dem sie an der Jakobusliturgie ihr

[1] Vgl. Spiegelberg a. a. O. S. 161 im Text und in Anmk. 2.

eucharistisches Normalformular übernommen haben, ist meinem jenen beiden Seiten des syrisch-jakobitischen Kultus gewidmeten Buche[1] zu entnehmen. Bezüglich Armeniens und Georgiens reden das Lektionar Conybeares und das Kanonarion Kekelidzes eine hinreichend beredte Sprache. Daß auch Rom (bezw. das Abendland überhaupt) liturgisch in ausgedehntem Maße von Jerusalem befruchtet wurde, ist eine Tatsache, die sich bei sorgfältigen Einzeluntersuchungen je länger, um so häufiger und klarer herausstellen wird.[2] Mit Ägypten schließt sich so der Kreis eines liturgischen Einflußgebietes Jerusalems, außerhalb dessen Grenzen allenfalls nur die in Verbindung mit einem Einschlag byzantinischer Beeinflussung in hervorragender Reinheit das Erbe Edessas fortpflanzende nestorianische Liturgie liegt. Welche Lächerlichkeit es angesichts dieser Sachlage bedeutet, wenn man mir von einer Seite, die noch immer ihren Befähigungsnachweis auf dem Gebiete ernsthafter liturgiegeschichtlicher Forschung erst zu erbringen hätte[3], eine Überschätzung der liturgiegeschichtlichen Stellung Jerusalems vorgeworfen hat, bedarf wohl keiner weiteren Ausführung.

Was schließlich die Frage nach dem Alter der auf Grund paläographischer Erwägungen allein schwer datierbaren Leydener Hs. anlangt, so ist so viel jedenfalls gewiß, daß reine Perikopenbücher aus bloß gelehrtem Interesse eine Vervielfältigung kaum je erfahren haben, einer unveränderten Abschrift also naturgemäß nicht mehr gewürdigt wurden, wenn das in ihnen niedergelegte Perikopensystem seine praktische Gültigkeit eingebüßt hatte. Man dürfte daher hoffen

---

[1] *Festbrevier und Kirchenjahr.* S. oben S. 49 Anmk. 2.

[2] Vorläufig vergleiche man beispielsweise meine Aufsätze über *Die Formulare der römischen Weihnachtsmessen und die Liturgie des frühchristlichen Orients* im *Caecilienvereinsorgan* XLV S. 159—164, *Die Hodie-Antiphonen des römischen Breviers und der Kreis ihrer griechischen Parallelen* in *Die Kirchenmusik* X S. 153—160 und über *Übersetzungen aus dem Griechischen in den Responsorien der Metten des Triduum Sacrum* im *Katholik* 1918, I S. 209 bis 220.

[3] K. Lübeck in seinem Bericht über *Wissenschaftliche Aufgaben in Jerusalem auf altchristlichem Gebiete, Wissenschaftliche Beilage zur Germania* 1910, S. 381—385.

die Entstehungszeit des Kodex selbst ermittelt zu haben, wenn es gelänge, auf Grund eines Vergleiches mit anderen Urkunden des Perikopenwesens der koptischen Kirche annähernd die Zeit zu bestimmen, in welcher dieses für die Kar- und Osterwoche diejenige Stufe der Entwicklung erreicht hatte, auf der wir es hier stehen sehen. Leider läßt sich jedoch in dieser Richtung vorerst nichts Weiteres aussagen, als daß die fragliche Entwicklungsstufe hinter derjenigen des *Vat. Ar. 15* noch recht weit zurückliegt. Ein genaueres Urteil darüber, um wie viele Jahrhunderte wir so über die erste Hälfte des 14. werden hinaufzugehen haben, dürfte erst die Erschließung weiteren Materials ermöglichen, wobei neben einigen von Schermann[1] beiläufig notierten Stücken vor allem die beiden Katameros-Hss. der Sammlung Morgan in Betracht kommen werden[2], die überhaupt berufen scheinen, für unsere Kenntnis des koptischen Perikopenwesens und seiner Geschichte eine völlig neue Grundlage zu schaffen.

[1] A. a. O. S. 249—252 in den Anmkk. Die Angaben machen keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

[2] Vgl. über sie Heer im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift S. 141.

La lettera di Severo Antiocheno su Matt. 23, 35.

Comunicazione di

Mons. Giovanni Mercati.

A proposito della lettera di Severo Antiocheno alla diaconessa Anastasia pubblicata dal P. M. Chaîne in versione copta (Nuova Serie III p. 32—58 di questa rivista) osservo che diverse catene esegetiche greche contengono estratti da una lettera, anzi dalla lettera di Severo a una persona tale: ἐκ τῆς πρὸς Ἀναστασίαν διάκονον ἐπιστολῆς. Così nella I Catena di Karo-Lietzmann su Giobbe 42, 18c[1], nella Catena su Isaia 53, 9 (exc. ed. Mai, *Scriptorum veterum nova coll.* IX 736; cf. M. Faulhaber, *Die Propheten-Catenen nach röm. Handschriften* [*Biblische Studien* IV 2—3] p. 77), e in quella sugli Atti Apostolici 10, 42; 17, 31 stampata dal Cramer pp. 188, 20; 298, 25; 444 a 3.

Nella lettera copta, che volge su Matt. 23, 35, non ricorrono i frammenti greci indicati, i quali si riferiscono a particelle affatto diverse della S. Scrittura, ed è possibile che questi derivino da una lettera differente; sebbene, a dire il vero, la precisione delle catene in notare i numeri dei discorsi, e talvolta il libro e il capo di certi trattati[2], farebbe pensare che i compilatori di esse conoscessero una lettera sola, molto stimata per il valore esegetico, alla diaconessa Anastasia.

Nelle catene greche sono anche estratti ἐκ τῆς πρὸς Ἀναστασίαν ὑπάτισσαν (oppure ὕπατον) ἐπιστολῆς: cf. Cramer, *Catena in Matth.* p. 125, 4; *in Act.* 255, 26; 440b; e da questa

[1] È il fr. Οὐδὲ γὰρ ἦν εἰκός — πειραθεῖσαν τὸν ἀθλητήν, ed. nella *Catena ... in b. Job* da P. Junius, Londini 1637, p. 613.

[2] Cf. Mai l. c. e nello *Spicil. Rom.* X 202 sgg., e gl' indici del Cramer alle catene su Matteo e sugli Atti. — Per simili citazioni fatte da avversarii nei florilegi dogmatici cf. Th. Schermann, *Die Geschichte der dogm. Florilegien vom V.—VIII. Jahrh.* [*TU.* XXVIII 1] p. 71 sg.

lettera, non dall' altra, proviene, secondo i codici Vallicell. C 41[1], Vatt. gr. 338 e 697 ecc., l' estratto su Giobbe 38, 36 edito senza indicazione del titolo dal Mai, *Spicileg. Rom.* X 204 sg. Questa seconda Anastasia è la madre di quella Georgia, a cui Severo esigliato diresse la lettera edita in siriaco e tradotta da E. W. Brooks, *Select letters of Severus of Antioch [Text and Translation Society]* I 512; II 455.

Comunque sia, della nuova lettera rimane nel testo greco un passo considerevole, il passo sostanziale (pp. 38, 10—30; 39, 11—41, 2), e rimane sotto il nome di Severo, benchè senza indicazione ulteriore, nella catena di Niceta Eracleense su Luca 11, 51, donde lo trasse e lo stampò il Mai, *Class. auct.* X 432[2]. Rimane pure ma modificato alquanto ed incorporato, almeno in quella forma diffusissima del commentario Antiocheno, che von Soden, *Die Schriften des Neuen Testamentes* I 524 sgg. segnò colla sigla A^{o} e il Márkfi aveva pubblicato

[1] Al ch. Faulhaber l. c. sfuggì l' ὑπατ. del ms., come forse non l' osservò nel codice Pinelliano, ora Ambrosiano, P. Comitolo *Catena in beatiss. Job*, Venet. 1587, p. 492, traducendo egli „ad Anastasiam" senz' altro. — Anche nel codice *Marcian. gr. 16* della Catena sui libri dei Rè al f. 66 è un estratto della stessa lettera se, come sospetto, non bene vi è scritto o vi fu letto dal Mai, *Novae Patrum bibliothecae* III, I 448 .. 'Ανάστασιον .. per 'Αναστασίαν. Identico errore era sfuggito due volte nella Catena del Cramer sugli Atti.

[2] In versione propria latina l' aveva già stampato il Corderio, *Catena sexaginta quinque Graecorum Patrum in S. Lucam* (1627) p. 331 col lemma inesatto „Nyssenus de Nativ." Siccome la fonte del Corderio è un cattivo apografo del codice Marciano 494, la cui catena è un semplice estratto della Catena di Niceta, non occorre dir altro, specialmente di fronte alla nuova evidenza, anche se il lemma fosse nel ms. e non aggiunta del dotto Corderio. Oppure ci fu egli qualche codice di Niceta, in cui l' estratto da Severo terminava due righe più avanti, colla menzione del Nisseno? nel quale caso tutto si spiegherebbe benissimo. Su Niceta e sull' ed. di Corderio ecc., v. J. Sickenberger in *TU.* XXII 4 p. 61 sgg., 69 sgg. — Nel codice *Pal. gr. 20* = A^{400} di von Soden, dopo il passo del Nisseno, è brevissimamente citato quello di Severo, così: Λέγει καὶ Σευῆρος εἰς τὸ αὐτό, ὅτι „ἐξ ἀγράφου παραδόσεως ἱστόρηται τοὺς 'Ιουδαίους" τὸν ἱερέα Ζαχαρίαν τὸν 'Ιωάννου πατέρα „ἀνελεῖν μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου" διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν, ἣν καὶ ὁ Νύσσης εἴρηκεν (ed. Mai, *Novae Patrum biblioth.* II, 1 284 not. = *P. G.* LXXII 719). Essendo il commentario del codice predetto anteriore a Niceta e probabilmente del secolo X (cf. Sickenberger *TU* XXI 1 p. 61), la citazione risale alla fonte comune — forse una Catena antica —, se non proprio a Severo stesso.

dal codice A^{11} = Evv.[100] fino dal 1860.[1] Basta un confronto colla versione copta per accertarsi che non già in Niceta ma nell' Anonimo è stato alterato il testo, sopprimendo, mutando e interpolando. E della interpolazione φόβῳ — ὑποχειρίους e dall' aggiunta finale τὸν οὖν ταῦτα μαρτυροῦντα — ἱερουργήσαντες(?) conosciamo anzi la fonte, quell' omilia rivocata in dubbio[2] di S. Gregorio Nisseno sul Natale del Signore e sulla strage degl' Innocenti, alla quale ora Severo stesso nella nostra lettera porta nuova testimonianza (t. c., p. 40—41). Ecco il testo del passo come sta nel cod. *Vat. gr. 1611*, il più antico della Catena di Niceta[3], colle varianti di *A*, ossia di A^{11} secondo l' ed. poco corretta del Márkfi. Ho segnato con asterisco le parole greche conservate dal traduttore copto più o meno fedelmente, tralasciando solo παρθένος che è costantemente mantenuta.

---

[1] *Codex graecus quatuor evangeliorum e bibliotheca Universitatis Pestinensis cum interpretatione hungarica editus a S. Márkfi O. S. B.* Pestini 1860. Conobbe il passo nell' istessa forma da tre codici, tutti senza indicazione dell' autore, anche il Matthaei, il quale in nota a Matth. 23, 35 della sua ed. prima del N. T. lo cita come „scholion anonymi" e ne riferisce il principio e la fine, e in nota a Luc. 11, 51 lo trascrive sino alle parole σωτῆρα Ἰ. Χρ. E nella stessa forma lo stampò il Mai, *Novae PP. bibl.* II, 1 283—285 = *P. G.* LXXII 720 sg., come di S. Cirillo Alessandrino, in continuazione ad un estratto di lui, seguendo un codice solo, di minore autorità, *D*, ossia il *Vat. gr. 758* = A^{202} di von Soden (cf. o. c. I 833; Sickenberger in *TU.* XXI, 1 p. 122), nel quale, per la solita trascuranza del lemma o della coronide, al passo di S. Cirillo sonosi attaccati altri di altri autori (cf. per un passo interpolatovi, A. Rücker, *Die Lukas-Homilien des hl. Cyrill von Alex.* 45). Checchè sembri dalle note marginali del Mai, il codice *A*, cioè *Vat. gr. 1611*, ha l' aggiunta Ζαχαρίαν δὲ ὧδε ben distinta e da sè, e il *B*, ossia *Palat. gr. 20*, l' ha in vece sotto il nome del Nisseno, a testimonianza del Mai medesimo. Il Mai stampò correttamente αὐτὸν e δεδιότας alle linee 12 e 13, lesse κατὰ (per μετα), ὑποχειρίους· e ἱερουργήσαντα alle lin. 7, 14 e in fine, e omise παρθένον nella l. 5.

[2] Cfr. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Literatur* III 208. Il P. Chaîne (t. c., p. 45, n. 5) non si è ricordato che gli ultimi cinque capi del l. *adversus anthropomorphitas* di S. Cirillo Aless. sono semplicemente un' aggiunta, estratta dall' omilia del Nisseno, e che il resto è genuino, benchè non nello stato primitivo, di due trattati separati. Cf. Pusey, *S. P. N. Cyrilli Arch. Alex. in d. Joa. Evang.* III 602.

[3] Cf. Sickenberger *TU.* XXII 4 p. 31 sgg. Ivi 98 sono enumerati i passi di Severo conservati nella Catena di Niceta.

Σεβήρου.

Καὶ ἀκόλουθον* τοῦτο νοεῖν περὶ Ζαχαρίου τοῦ τὸν θεσπέσιον* Ἰωάννην γεγεννηκότος, ὃν ἐξ ἀγράφου παραδόσεως* ἱστόρηται* τοὺς Ἰουδαίους ἀνελεῖν μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου διὰ τὸ προφητεύειν* αὐτὸν ἐναργῶς, μᾶλλον* δὲ* ὑποδεικνύναι τὴν θεοτόκον παρθένον καὶ τὸν ἐξ αὐτῆς τεχθέντα μέγαν θεὸν οἷα δή τινα βασιλέα καὶ ἄρχοντα* καὶ κύριον ἐπὶ τὸ ἔθνος* αὐτῶν, καὶ αὐτὴν τὴν ἁγίαν παρθένον μετὰ τὴν ἀπερινόητον σύλληψιν τὴν ἐκ πνεύματος* ἁγίου τοῦ τόπου τῶν παρθένων τοῦ ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου μὴ ἀποστῆσαι καθὰ δὴ ἀνδρὶ συνημμένην, ἀλλ' ἔτι παρθένον γινώσκειν αὐτὴν καὶ συγχωρεῖν* κατὰ* τὸν αὐτὸν καὶ συνήθη* τόπον ἑστάναι. διὰ γοῦν ταῦτα φασὶν εἰς ὀργὴν τοὺς ἀκούοντας ἐμπεσεῖν καὶ ἐπ' αὐτὸν ὁπλίσαι τὰς χεῖρας δεδιότας τὸν ἐκ τῆς αὐτοῦ προφητείας* προσδοκώμενον βασιλέα μέλλοντα καταδυναστεύειν αὐτῶν καὶ τὸν δουλικὸν αὐτοῖς ἐπιθεῖναι ζυγόν.

Ma è proprio tutto di Severo ciò che ha pubblicato il P. Chaîne? E quanto c' è veramente di lui nella parte stessa che sembra doverglisi attribuire?

Se non erro, tutto il tratto da p. 44, 24 in poi non è di Severo, proponendovisi una spiegazione della morte di Zaccaria in aperto contrasto con quella insegnata da Severo e confermata da lui coll' autorità di S. Gregorio Nisseno. Infatti vi si fa uccidere Zaccaria non più dai Giudei, nè perchè lascia Maria, già madre del Signore, nel recinto delle vergini fra il tempio e l' altare e ne predica il figlio come il loro futuro dominatore, ma bensì da Erode, spaventato e irritato per le profezie di lui su Gesù Cristo re dei re e liberatore

1—2 γεγεννηκ.] Ζαχαρίαν δὲ ὧδε ἀκόλουθόν ἐστιν ἐννοεῖν τὸν τοῦ προδρόμου πατέρα *A*. 4 εναργως *om. A*. ἀποδεικνῦναι (?) *A*. 5 τεχθ.-θεον] τεχθησόμενον θεὸν καὶ σωτῆρα Ἰησοῦν Χριστὸν *A*. 6 κ. αρχοντα *om. A*. εθνος] *add.* ἀποσταλήσεσθαι *A*. 7—8 απερινοητον—αγιου] ἐκ πν. ἁγίου σύλληψιν *A*. 8 του μεταξυ] ὄντος μετ. *A*. 9—10 ανδρι συν.] γεγαμημένην *A*. 11 αυτον και *om. A*. φασιν *om. A*. 12 τοὺς ἀκ. εἰς ὀργὴν *A*. αὐτὴν (?) *A*. 13 δεδειότες (?) *A*. 14 μελλοντα] φόβῳ τοῦ μὴ γενέσθαι βασιλεῖ ὑποχείριοι (*ex Greg. Nyss.* P. G. XLVI 1137, 19) μέλλοντι *A*. 14—15 και — ζυγον] τὸν οὖν ταῦτα μαρτυροῦντα περὶ τοῦ τόκου διαχειρίζονται πρὸς αὐτῷ τῷ θυσιαστηρίῳ τὸν ἱερέα ἱερουργήσαντες (?) *A* = *Greg. Nyss. l. c.*

d' Israele, che Erode desidera uccidere (p. 49, 8). Il tono poi e la lunga finale sono di una omilia o panegirico; e credo che, cercando meglio, si riuscirà forse a trovarla in qualche omiliario copto o greco.

Tolto questo, il rimanente può appartenere alla lettera di Severo, la quale terminerebbe a p. 45, 23, dove si conclude ripetendo l' interpretazione preferita da Severo e ripetendo insieme le parole citate „sopra" di S. Gregorio Nisseno[1]. Naturalmente, sarebbero stati omessi i saluti, o altro che seguisse, da quegli che appiccicò parecchie pagine d' una omilia altrui alla lettera di Severo.

Però è da osservare ancora che da p. 40, 7 a p. 43, 19 il copto non segue solamente passo passo il Nisseno, come è notato dal Ch. a p. 40 n. 1, ma lo riproduce puramente e semplicemente, o, per dir meglio, Severo continua la citazione, il cui segno finale doveva porsi a p. 43, 19 e non a p. 41, 9. Riconosciuto questo, è facile colmare nella traduzione francese la lacuna di p. 41, 24, e si comprende meglio come il compilatore del commentario Antiocheno su Luca abbia potuto, senza ricorrere immediatamente al Nisseno, aggiungere alle parole di Severo stesso le frasi ultime del passo di Gregorio riferito da Severo: forse anche, egli ebbe davanti a sè un estratto della lettera che terminava proprio con p. 43, 19 e tralasciava il resto.

Così, tolta a Severo più della metà del testo copto e riconosciuta nel resto l' ampiezza della citazione Nisseniana, ben poco rimane a Severo stesso, il quale per di più non fa che ripetere quanto già Origene ed altri avevano insegnato prima di lui. Veramente, avremmo aspettato qualche cosa di meglio dopo l' impertinente osservazione che „le scritture inspirate da Dio non sono state mai interpretate con cura" (p. 39, 5).

[1] Si noti che il traduttore copto o Severo lesse nel Santo a col. 1136, 39 non οὐκ ἄκαιρον, ma ἀναγκαῖον.

Darstellungen frühchristlicher Sakralbauten Jerusalems auf einem Mailänder Elfenbeindiptychon.

Von

Dr. Anton Baumstark.

Im zweiten Teile seiner wertvollen Arbeit über *Quelques représentations antiques du Saint-Sépulcre constantinien* (RB. Nouv. Série X S. 525—546, XI. S. 94—109)[1] hat P. H. Vincent O. Pr. der Darstellung des Heiligen Grabes durch die frühchristliche Elfenbeinplastik einen eigenen Paragraphen gewidmet[2], dabei sich jedoch auf den engen Kreis der Trivulzio-Tafel, eines von ihm publizierten Stückes der Bibliothèque Nationale, des bekannten Münchener Reliefs und der angeblichen Fibula des hl. Caesarius beschränkt. Mindestens zwei Denkmäler wären wohl noch mit gleichem Rechte wie diese vier heranzuziehen gewesen: das noch dem 5. Jahrhundert zugeschriebene Elfenbeinkästchen des British Museum, und die beiden von Garrucci[3] als *Dittico appartenente alla Chiesa di Milano* beschriebenen und Taf. 450 abgebildeten Tafeln des Domschatzes in Mailand, die ich in einer photographischen Aufnahme des Stabilimento C. Sartoretti vorlege.

Die Form des Grabes auf dem Londoner Kästchen[4] ist wesenhaft mit der von der Trivulzio-Tafel gebotenen identisch: ein von Rundbogenfenstern durchbrochener, ein Zeltdach

[1] Vgl. S. 393f. des vorigen Jahrgangs dieser Zeitschrift.

[2] *Le Saint-Sépulcre sur les ivoires*, a. a. O. XI S. 94—102.

[3] *Storia dell' arte cristiana* usw., VI S. 75f. — Vgl. Stuhlfauth *Die altchristliche Elfenbeinplastik*. Freiburg i. B. — Leipzig 1896. S. 156ff., wo auch sonstige Abbildungen und Literatur verzeichnet sind.

[4] Graeven *Aus Sammlungen in England* Nr. 24f.; Dalton *Catalogue of early christian antiquities* usw. *in the British Museum*. London 1901. Taf. VI. Die Grabszene des Kästchens zuletzt abgebildet bei Kaufmann *Handbuch der christlichen Archäologie*. 2. Auflage. Paderborn 1913. S. 557. Fig. 224. Nachweise sonstiger Abbildungen und Literatur zuletzt bei Dalton a. a. O. unter Nr. 291 und Reil *Die frühchristl. Darstellungen d. Kreuzigung Christi*. Leipzig 1904. S. 108, Anmerk. 2.



Diptychon des Domschatzes in Mailand.



Diptychon des Domschatzes in Mailand.

tragender zylindrischer Tambour ruht auf einem viereckigen Untergeschoß, in dessen Front eine mit szenischen Reliefs geschmückte Prachttüre mehr oder weniger gewaltsam aufgesprengt erscheint. Was hier wie dort gegeben sein will, ist unstreitig die Grabesaedicula selbst, aber unter den freigewählten Formen hellenistischer Sepulkralarchitektur. Einer reinen Idealschöpfung nicht historisch, sondern symbolisch gerichteter Kunst haben die reale Grundlage weder palästinensische Felsengrüfte, noch die Konstantinsbauten des Golgotha-Areals, sondern beliebige prunkvolle Grabanlagen geliefert, wie sie sich an den von den hellenistischen Großstädten des Ostens ausgehenden ebensogut, wie an den von Rom aus die Ebene Latiums durchschneidenden Heerstraßen erhoben.

In einer anscheinend allerdings nahe verwandten, tatsächlich aber ganz andersartigen Fassung begegnet das Heilige Grab gleich zweimal auf dem Mailänder Diptychon mit seiner Folge von acht Passions- und Osterszenen: auf der ersten Tafel unten und der zweiten oben, in der Szene der das Grab bewachenden Soldaten und in derjenigen des Gespräches zwischen dem Engel und den Myrophoren. Der ein identisches Dach tragende zylindrische Tambour erhebt sich hier über einem schon seinerseits einen Rundbau darstellenden Untergeschoß, das lediglich in der zweiten Szene durch die Gestalt des entsetzt davonfliehenden einen Soldaten bis auf das Pultdach verdeckt wird, mit dem es unterhalb des Tambours scharf absetzt. Die in dem Untergeschoß gelegene Flügeltüre ist in der Darstellung der Grabeswache an dem (rundbogige Fenster nicht aufweisenden) Tambour wiederholt. In derjenigen des Myrophorenganges sogar an diesem allein sichtbar, ist sie nach Art der Trivulzio-Tafel aufgesprungen. Es scheint, daß der Künstler das Motiv der aufgesprungenen Türe nicht preisgeben wollte, weil in der Myrophorenszene das Untergeschoß des Grabgebäudes nicht sichtbar war, dasselbe sinnlos in das Obergeschoß verlegte und dann schließlich auch in der Szene der Wächter am Grabe folgerichtig die noch geschlossene Türe ebensowohl oben als unten darstellte.

Wie aber ist über den runden Unterbau zu urteilen? —

A. Heisenberg[1], der anläßlich der Mosaiken der Justinianischen Apostelkirche in Konstantinopel und ihrer Beschreibung durch Mesarites im Anschluß an H. Sempers Studie *Ivoires du Xe et du XIe siècle au Musée national de Buda-Pesth*[2] über die ältesten Darstellungen des Myrophorenganges und ihre Behandlung des Heiligen Grabes sich verbreitet hat, will nur „eine bedeutungslose Variante" des Typus der Trivulzio-Tafel und des Londoner Kästchens erkennen. „Eine Beziehung —, sagt er, — dieses Bildes zur Kirche des Heiligen Grabes halte ich für ausgeschlossen." Allein die wirkliche Grabesaedicula will das Mailänder Elfenbeinwerk offenbar nicht darstellen. Vielmehr handelt es sich hier um die gar nicht mißzuverstehende Wiedergabe eines Rundbaues in der Art von S. Costanza bei Rom, der im Inneren in einen höheren Mittelraum und in einen (außerhalb eines den Tambour tragenden Stützenkreises hinlaufenden) niedrigeren Umgang zerfällt. Ein solcher Rundbau war aber tatsächlich der eine der beiden Hauptteile der Konstantinischen Anlage auf Golgotha, die das ἱερὸν ἄντρον des Christusgrabes selbst umschließende Anastasis: wohl nicht das Phantasiegebilde der von Heisenberg über dem Platze der heutigen Helenakapelle rekonstruierten selber kapellenartig kleinen Anastasis, die schwerlich für einen inneren Stützenkreis den nötigen Raum geboten hätte, aber die schon wesentlich mit der Modestianischen identische Konstantinische Anastasis der geschichtlichen Wirklichkeit, die, richtig verstanden, alle über 614 hinaufführenden Quellen bezeugen und deren Grundmauern das *Jérusalem*-Werk der PP. Vincent und F.-M. Abel als zum großen Teile noch heute erhalten erweist[3]. Es ist diese Anastasis,

[1] *Grabeskirche und Apostelkirche. Zwei Basiliken Konstantins.* Leipzig 1908. II, S. 251—259.

[2] *Revue de l'Art Chrétien* XL S. 389—404, 477—495. Im Gegensatz zu Heisenberg hat Semper selbst schon das richtige Gefühl für die Bedeutung des runden Unterbaues gehabt, wenn es hier S. 396 heißt: „*ici cependant, la cella mortuaire est également transformée en cylindre, de sorte que l'ensemble se rapproche peut-être, à l'extérieur de l'église même du St. Sépulcre et non du Tombeau.*"

[3] *Jérusalem. Recherches de Topographie, d'archéologie et d'histoire. II. Jérusalem nouvelle (Fasc. I et II).* Paris 1914. S. 107—113.

deren Bild statt desjenigen des Heiligen Grabes selbst der Schöpfer des Mailänder Diptychons den biblischen Szenen der Grabeswache und des Myrophorenganges eingefügt hat.

Sein Werk geht hier den prinzipiell auf der nämlichen Linie stehenden Monzeser Ampullen mit ihrer realistischen Darstellung der Grabesaedicula in der ihr von den Künstlern Konstantins gegebenen Prachtgestalt[1] gegenüber noch einen Schritt weiter als das ihnen nächstverwandte Holzkästchen der römischen Kapelle Sancta Sanctorum[2], das zwar auch jene Darstellung der Grabesaedicula bietet, über ihr aber die Kuppel der Anastasisrotunde und den sie tragenden Tambour mit seinen Rundbogenfenstern schweben läßt. Alles das sind Anwendungen eines Prinzips, dessen Durchführung in der von Palästina inspirierten Kunst des ersten Jahrtausends anscheinend sehr weit verbreitet war: des Prinzips, mit biblischen Historienbildern eine Lokalangabe dadurch zu verbinden, daß man in ihren Rahmen eine Wiedergabe des gegenwärtig den Ort des betreffenden Ereignisses bezeichnenden sakralen Monuments einbezog. Strzygowski[3] hat zuerst, allerdings noch ohne ihren wirklichen Sinn zu erfassen, auf die hierhergehörige Darstellung eines durch den Pilger von Piacenza Kap. 11 (*ed.* Geyer *Itinera Hierosolymitana saeculi IV—VIII.* S. 166, Z. 18ff.) bezeugten Kreuzdenkmals in der Szene der Jordantaufe hingewiesen. Ich selbst habe in einem Aufsatz über *Frühchristlich-palästinensische Bildkompositionen in abendländischer Spiegelung*[4] nachgewiesen, daß die Bildunterschriften des Prudentianischen Dittochaeons mit Darstellungen rechnen, in denen das Prinzip fast allgemein durchgeführt war. Stegenšek hat im I. Bande der Neuen Serie

[1] Vgl. über diese Deutung der Darstellung Heisenberg a. a. O. I, S. 172f., 216ff., Vincent *Rev. Bibl. Nouv. Série* IX S. 102ff.

[2] Grisar *Die römische Kapelle Sancta Sanctorum und ihr Schatz.* Freiburg i. B. 1908. S. 115. Bild 59 (bezw. S. 117, Bild 61); *Monuments Piot* XV. Taf. XIV (nach Aufnahme von Lauer); *Jérusalem.* II S. 177. Fig. 108; *Rev. Bibl.* a. a. O. S. 106, Fig. 10.

[3] *Iconographie der Taufe Christi.* München 1885. S. 23. — Er sucht noch eine tiefsinnig symbolische Bedeutung für den rein realistischen Zug.

[4] *Byzantinische Zeitschrift* XX S. 177–196. Vgl. besonders S. 180–187.

dieser Zeitschrift[1] wahrscheinlich gemacht, daß wir entsprechend Bilder hierosolymitanischer Sakralarchitektur des 4. Jahrhunderts in den Hintergründen der beiden Schmalseiten des Lateranensischen Sarkophags Nr. 174 zu erkennen haben. Und zuletzt hat Vincent a. a. O. XI S. 98 darauf hingewiesen, daß auf seiner Pariser Elfenbeintafel in der Szene des Emmausganges Jerusalem durch die von der Stadtmauer umzogene Darstellung der beiden Konstantinsbauten am Heiligen Grabe, der Martyrionsbasilika und der Anastasisrotunde, angedeutet sei.

Namentlich ein Vergleich des letztgenannten Stückes mit dem ihm auch stilistisch sehr nahe stehenden Mailänder Diptychon ist im höchsten Grade lehrreich. Denn es ist nicht zu verkennen, daß in dem von Vincent auf die Anastasis bezogenen hinter der Basilika sich erhebenden Architekturglied eine in allen wesentlichen Zügen denkbar getreueste Replik des Rundbaues vorliegt, den Heisenberg nur als „eine bedeutungslose Variante“ des idealen hellenistischen Grabturmes gelten lassen wollte, wie ihn die Trivulzio-Tafel, das Londoner Kästchen und — noch reicher ausgestaltet — auch die Münchener Tafel aufweisen. Eine bessere Widerlegung einer solchen Einschätzung als dieser Befund wäre kaum denkbar.

Die Deutung des an S. Costanza erinnernden Rundbaues auf die Anastasis wird weiterhin aber auch dadurch bestätigt, daß mit Ausnahme der auf der ersten Tafel an zweitunterster Stelle gegebenen Doppelszene des die dreißig Silberlinge zurücktragenden und als Selbstmörder am Baume hängenden Judas auch die übrigen Darstellungen des Diptychons sämtlich die in Rede stehende anachronistische Lokalangabe aufweisen. Beweisend ist in diesem Sinne vor allem ein Vergleich der beiden Szenen der Fußwaschung und der Betastung durch Thomas am Kopfe der ersten, bezw. am Fuße der zweiten Tafel miteinander und mit den drei letzten ein architektonisches Motiv enthaltenden Darstellungen. Wir haben beidemal denselben Langhausbau, der trotz des Fehlens

[1] S. 272—285: *Die Kirchenbauten Jerusalems im vierten Jahrhundert in bildlicher Darstellung.*

einer Wiedergabe niedrigerer Seitenschiffe offenbar als eine basilikale Anlage zu verstehen ist. Die scharfe Teilung der Fassade durch einen unterhalb des Giebeldreiecks hinlaufenden Gesimsfries, das in den Giebel gesetzte einzige rundbogige Fenster, das ihn überragende palmettenartige Akroterion, der mächtige, fast die ganze Breite der Fassade einnehmende Portalbogen, die Reihe sehr hoch oben angebrachter, also wohl oberhalb der nicht angedeuteten Seitenschiffe in der Hochwand des Mittelschiffes zu denkender rundbogiger Fenster der Längsseite: — das alles kehrt unverändert wieder. Eine etwas größere Sorgfalt, die in der Behandlung des Daches bei der Fußwaschung, in derjenigen der unteren Mauerpartie bei der Thomasszene zu beobachten ist, fällt dieser Übereinstimmung in allen wirklich charakteristischen Zügen gegenüber nicht ins Gewicht. Jene Übereinstimmung selbst aber läßt nur eine zweifache Erklärung zu. Sie beruht entweder auf einem künstlerischen Unvermögen zu abwechselungsreicherer Gestaltung des architektonischen Hintergrundes oder auf der bewußten Absicht, ein und dasselbe konkrete Gebäude zweimal im Bilde vorzuführen. Nun muß die erstere Alternative mit Rücksicht auf die drei anderen architektonischen Szenerien aufs entschiedenste abgelehnt werden. Eine mit Architrav abschließende Säulenstellung, ein in einer Stadtmauer sich öffnender Torbogen, ein ähnlicher Bogen mit danebenstehender hochragender Rotunde und das alles ausgezeichnet durch die Andeutung reichster plastischer Schmuckglieder! Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß derjenige, welcher diese Dinge entworfen und ausgeführt hat, es wahrlich nicht nötig hatte, bei Ausgestaltung zweier frei erfundener architektonischer Hintergründe buchstäblich sich selbst abzuschreiben. So bleibt denn nur übrig, in dem zweimal wesenhaft identisch gegebenen Langhausbau nicht minder als in dem Zentralbau der beiden Grabesszenen auch wirklich die Darstellung des nämlichen Objektes zu erblicken: eine Lokalangabe, vermöge deren die Identität des Schauplatzes der Fußwaschungs- und Betastungsszene ausgedrückt werden soll. In der Tat wurden durch die lokale Tradition schon des

4. Jahrhunderts Abendmahl und Fußwaschung einerseits und die beiden Jo. 20,19—29 erzählten Erscheinungen des Auferstandenen andererseits an einen und denselben Ort verlegt: in das mit dem ὑπερῷον von Apg. 1,13 identifizierte ἀνώγεον von Mk. 14,15, Lk. 22,11. Die seit jenem Jahrhundert an dem fraglichen Orte sich erhebende ἀνωτέρα τῶν ἀποστόλων ἐκκλησία, wie Kyrillos Kat. XVI 4 sie nennt, die schon bei Aetheria im liturgischen Leben der Heiligen Stadt an Bedeutung hart neben die Bauten am Heiligen Grabe heranrückende Basilika *„in Syon"* haben wir also in unserem Langhausbaue dargestellt zu sehen.

Nicht minder zwanglos lassen sich endlich aber auch in den drei singulären Architekturmotiven diejenigen Erscheinungen im frühchristlichen Stadtbilde Jerusalems erkennen, mit denen die Erinnerung an die entsprechenden im Bilde vorgeführten Geschehnisse der NTlichen Geschichte verknüpft war. Die in der späteren byzantinischen Kunst den Namen des Χαίρετε führende Szene[1] der Mt. 28,8ff. erzählten Erscheinung des Auferstandenen vor den Myrophoren, die auf der zweiten Tafel sich an diejenige des Gespräches mit den Engeln anschließt, hat eine Säulenhalle zum Hintergrund. Es ist der eine der drei Hallentrakte, mit denen nach dem Zeugnis des Eusebios der unter freiem Himmel gelegene Hofraum zwischen Martyrionsbasilika und Anastasis umgeben war. In der folgenden Szene der Erscheinung vor den Elfen steht Christus auf einer, offenbar als eine Bergkuppe zu deutenden Bodenerhebung. Es ist also an den Mt. 28,16—20 berichteten Vorgang zu denken: Οἱ δὲ ἕνδεκα μαθηταὶ ἐπορεύθησαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, εἰς τὸ ὄρος οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς. καὶ ἰδόντες αὐτόν usw. Harmonistische Exegese hatte spätestens schon um die Mitte des 5. Jahrhunderts jenen Vorgang auf den Ölberg verlegt, mit dem das vom Evangelisten nicht näher bezeichnete ὄρος identisch sein und auf dem eine be-

[1] Jene Beischrift trägt dieselbe z. B. schon auf zwei dem 9—10. Jahrh. zugeschriebenen Elfenbeinplatten im Schatze von S. Ambrogio zu Mailand bei Gori *Thesaurus veterum diptychorum.* Florenz 1759. III. Taf. 32. Vgl. im Malerbuche vom Athos II § 260 (*ed.* Konstantinides S. 139): Ὁ Χριστὸς φανεὶς ταῖς Μεροφόροις λέγει αὐταῖς χαίρετε.

stimmte Stelle „Galiläa" geheißen haben sollte. Bereits der vor 460 zu datierende sog. *Breviarius de Hierosolyma* bezeugt diese Lokalisierung am Schlusse seiner Bemerkungen über den Ölberg (Geyer *Itinera* S. 155 Z. 19ff.): „*Et inde venis ad Galilaeam, ubi discipuli viderunt dominum Jesum, postquam resurrexit a mortuis*"[1]. Es hat also gar nichts Verwunderliches an sich, wenn das Mailänder Diptychon die Apostel dem Auferstandenen unter einem reichgeschmückten Torbogen hindurch entgegeneilen läßt, der dadurch unzweideutig als Stadttor charakterisiert ist, daß auf dem anschließenden Ansatz eines Mauertraktes derjenige eines zinnengekrönten Befestigungsturmes sich erhebt. Wir haben es mit einer bildlichen Wiedergabe des sich gegen den Ölberg zu öffnenden Osttores der Hadrianischen Aelia Capitolina zu tun, das auf dem Mosaik von Madeba tatsächlich durch zwei massige Festungstürme flankiert erscheint.

Es bleibt die Szene des Pilatusurteils, die auf der ersten Tafel die zweite Stelle einnimmt. Der seine Hände waschende Römer sitzt unter einem von zwei Säulen getragenen, wiederum reich ornamentierten Bogen, dessen Scheitel das uns von der Darstellung der Sionkirche her bekannte palmettenartige Akroterion ziert. Hinter dem von drei Soldaten abgeführten Herrn erhebt sich eine oben mit rundbogigen Fenstern ausgestattete Rotunde anscheinend mit demselben Zeltdache, das die Anastasis aufwies, aber ohne Umgang. Bei ihrer Höhe recht schlank wirkend, macht sie den Eindruck eines höchsten Falles mäßig großen, wo nicht eines geradezu räumlich bescheidenen Baues und scheint mit dem Bogen zu einer baulichen Einheit verbunden zu sein. Wir müssen nach unseren bisherigen Erfahrungen eine Darstellung der Hagia Sophia erwarten, die den alten abendländischen Pilgerschriften und den Urkunden althierosolymitanischer Liturgie zufolge die Stelle bezeichnete, an welcher das Prätorium des Pilatus gelegen haben sollte.

[1] Vgl. über diese und die sonstige ältere Bezeugung der Anschauung von einem Galiläa auf dem Ölberg auch Kresser „*Praecedam vos in Galilaeam*" *in den Berichten der Palästinapilger* in der (Tübinger) *Theolog. Quartalschrift* XCIII S. 505—524.

Dürfte man annehmen, daß dieses in frühchristlicher Zeit schon ebenda lokalisiert worden sei, wo man es seit dem Zeitalter der Kreuzzüge lokalisierte[1], so wäre die Erklärung des eigentümlichen architektonischen Doppelmotives sehr einfach. Man hätte in dem Bogen das Hadrianische Monument des *Ecce Homo* und in der Rotunde die Hagia Sophia zu erkennen und würde einem urkundlichen Beweise dafür gegenüberstehen, daß letztere wirklich an dem Platz des modernen Sanktuariums der Dames de Sion, bezw. ein wenig nördlich von demselben sich erhoben habe. Allein jener Annahme widersetzen sich, wie ich schon vor Jahren[2] in Übereinstimmung mit Bebber[3] und den Dominikanern der Ecole Biblique von Saint Etienne[4] dargetan habe, die literarischen Zeugnisse über das vorfränkische Jerusalem, und auch die Mosaikkarte von Madeba zeigt in der Richtung des neuzeitlichen Heiligtums keinerlei Rundbau, den man mit der vom *Breviarius* (Geyer S. 155 Z. 5) als *„grandis"* gerühmten Prätoriumskirche gleichsetzen könnte.

Auch unter der Voraussetzung einer Lage der letzteren im Süden der byzantinischen Stadt ließe sich allerdings zunächst an eine ähnliche Deutung des Bildbefundes denken. Denn, daß in der Nähe der gerade von ihm sehr entschieden nach Südosten verlegten *„basilica sanctae Sophiae"* ein Torbogen sich öffnete, scheint der Pilger von Piacenza gegen Ende des 6. Jahrhunderts zu bezeugen[5]. *„Et exinde venimus ad arcum, ubi antiqua porta fuit civitatis."* Und sollte, wofür mir manches zu sprechen scheint, die Hagia Sophia speziell

[1] Dieser Lokalisation ist zuletzt ein leidenschaftlicher Vertreter erstanden an Marta *La questione del Pretorio di Pilato ed i qui pro que della „Palestine" dei professori di Notre-Dame de France in Gerusalemmme.* Jerusalem 1905. Eine durch ruhige Sachlichkeit und scharfe Erfassung des komplizierten Problems ausgezeichnete Untersuchung über *Das Praetorium des Pilatus* bietet Eckhardt in der *Zeitschrift d. deutschen Palästina-Vereins* XXXIV S. 39—48.

[2] In der alten Serie dieser Zeitschrift V S. 272—280 in der Arbeit über *Die Heiligtümer des byzantinischen Jerusalem nach einer übersehenen Urkunde.*

[3] *Das Prätorium des Pilatus* in der (Tübinger) *Theolog. Quartalschrift* LXXXXVII S. 179—230.

[4] In der Besprechung der Schrift Martas *Rev. Bibl. Nouv. Série* II S. 646 bis 649.

[5] Kap. 24. Geyer S. 175 Z. 19.

in dem mächtigen Langhausbau zu erkennen sein, der im Madeba-Mosaik von Osten her an das Südende der großen Säulenstraße anstößt[1], so hätte ein Torbogen ihr sogar ebenso nahe gelegen, als der *Ecce Homo*-Bogen unter der Voraussetzung ihrer Lage im Bereiche der Antonia. Allein mit jenem Langhausbau läßt sich der unverkennbare Rundbau des Mailänder Elfenbeins schlechterdings nicht identifizieren. Überhaupt scheint mir dieser auch an und für sich und in jedem Falle nicht imposant genug, um auf die, wie gesagt, abendländischen Pilgern durch ihre Größe auffallende Kirche bezogen werden zu können.

Ich möchte deshalb eine ganz andere Erklärung vorschlagen. Ausgehend von dem palmettenartigen Akroterion über demselben, das wir seinen richtigen Platz auf dem First eines Fassadengiebels haben sahen, dürfte man wohl in dem Bogen, in dessen Rahmen der seine Hände waschende Pilatus auf dem Richterstuhle sichtbar wird, das Portal einer wegen Raummangels nicht vollständig gegebenen Langhausfront nach Art derjenigen der Sionkirche vermuten. Der Rundbau wäre dann nicht die eigentliche Kirche, die man vielmehr durch jenes Portal betrat, sondern ein für die Gesamtanlage charakteristischer, weil für das religiöse Empfinden besonders bedeutsamer Anbau. Die Annahme, daß die Hagia Sophia einen derartigen Anbau gehabt habe, schwebt keineswegs in der Luft, sondern findet in den literarischen Quellen eine mehrfache Stütze. Ausdrücklich sagt zunächst der *Breviarius* (Geyer S. 155 Z. 5ff.): „*Deinde vadis ad domum Pilati, ubi tradidit Dominum flagellatum Iudaeis. Ubi est basilica grandis et est ibi cubiculus, ubi expoliaverunt eum et flagellatus est, et vocatur sancta Sophia.*" Daß der „*cubiculus*" der Geißelung nicht etwas mit der „*basilica grandis*" räumlich Zusammen-

[1] Eine Identifikation desselben vielmehr mit der Justinianischen ἁγία Μαρία ἡ Νέα scheint sich zu verbieten, nachdem die im *Literaturbericht* des vorigen Jahrgangs dieser Zeitschrift S. 394 notierten einschlägigen Aufsätze von Hasak endgültig die Lage der Νέα im Südosten des heutigen Harâm eš-Šerîf erwiesen haben dürften. Die letztere sucht man auf dem Kartenmosaik überhaupt vergebens, wenn dieses, wogegen nichts spricht, etwa schon im Ende des fünften oder in den ersten Jahrzehnten des 6. Jahrhs. entstand.

fallendes sein kann, ist selbstverständlich. Daß er ein nach außen nicht sichtbar hervortretender Teil ihres Inneren gewesen wäre, kann gewiß nicht als unmöglich bezeichnet werden. Aber ebenso möglich ist es, daß er ein äußerer Anbau der Hauptkirche war. Meines Erachtens ist sogar diese Auffassung die entschieden natürlichere. Eine noch deutlichere Sprache würde wohl der Pilger von Piacenza reden, wenn die betreffende Stelle seines Berichtes[1] nicht, wie ich vermute, durch eine Lücke des Textes entstellt wäre. Nachdem er nämlich zunächst — wieder durchaus nach Südosten weisend — die Lage der Prätoriumskirche bestimmt hat, gibt er an: „*In ipsa basilica est sedis, ubi Pilatus sedit, quando Dominum audivit.*" Schon hier scheint der Zusatz: „*ipsa*" zu „*basilica*" auf einen nicht zur Basilika selbst gehörigen Teil der sakralen Gesamtanlage hinzuweisen. Was nunmehr folgt, lautet: „*Petra autem quadrangulis, quae stabat in medio praeturio, in quam levabatur reus, qui audiebatur, ut ab omni populo audiretur et videretur, in qua levatus est Dominus, quando auditus est a Pilato, ubi etiam vestigia illius remanserunt.*" Diesem Satzgefüge fehlt das Unerläßlichste, nämlich ein Prädikat des Hauptsatzes zu dem Subjekt: „*petra quadrangulis*". Das wohl hinter: „*Pilato*" ausgefallene kann aber im Gegensatz zu dem vorangehenden: „*in ipsa basilica*" füglich nur den genaueren Standort der, wie man nachher hört, kostbar geschmückten und als wunderkräftig geltenden „*petra*" als einen von der eigentlichen Basilika verschiedenen Raum eingeführt haben. Neben die beiden abendländischen tritt schließlich vielleicht auch noch eine einheimisch hierosolymitanische Quelle. Das bekannte Anastasis-Typikon der Kar- und Osterwoche[2] bietet einmal[3] den Stationsvermerk: Εὐθὺς ἐρχόμεθα εἰς τὸ Λιθόστρωτον εἰς τὴν ἁγίαν Σοφίαν. Hier liegt mindestens die Annahme sehr nahe, daß der eine Teil der Doppelangabe dem anderen gegenüber den Charakter

[1] Kap 23. Geyer S. 175 Z. 6—11.

[2] *Ed.* Papadopulos-Kerameus Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας. II. Petersburg 1894. S. 1—254.

[3] A. a. O. S. 130 Z. 7 f.

einer näheren Bestimmung habe, die von einer Gesamtanlage einen einzelnen Sonderraum unterscheidet, sei es nun, daß mit Λιθόστρωτον der ganze Gebäudekomplex an der Stelle des einstigen Prätoriums und mit ἁγία Σοφία die *„ipsa basilica"* des Abendländers aus Piacenza bezeichnet wird, sei es, daß umgekehrt ἁγία Σοφία als Name des Ganzen und Λιθόστρωτον als derjenige eines Teiles d. h. dann wohl des die wundertätige *„petra"* umschließenden *„cubiculus"* der Geißelung zu fassen ist. In einem Falle würde wenigstens indirekt, im anderen sogar direkt auch hier die Existenz des Anbaues bezeugt, auf den ich die schlanke Rotunde der Elfenbeinskulptur beziehen möchte.

Auf die Frage nach Alter und Herkunft des Mailänder Diptychons braucht in diesem Zusammenhange nicht eingegangen zu werden. Auch wenn, was ich allerdings nicht glaube, Stuhlfauth[1] gegen E. Molinier,[2] gegen Autoritäten wie V. Schultze[3] und F. X. Kraus[4] und indirekt nun auch gegen Vincent[5] damit im Recht wäre, daß er in ihm ein abendländisches Produkt der „Karolingischen Renaissance" erblickt, könnten alle obigen Ausführungen zurecht bestehen. Denn es ließe sich in diesem Falle sehr wohl an eine, sei es nun durch eine ältere östliche Elfenbeinvorlage, sei es durch einen Zyklus von Mosaiken oder Wandmalereien nach Art des im Dittochaeon vorgesehenen vermittelte Abhängigkeit von Palästina denken.

[1] A. a. O. S. 157 f.

[2] *Histoire générale des arts appliqués à l'industrie* usw. I S. 65 f., der eine byzantinische Arbeit des 6. oder 7. Jahrhs. vor sich zu haben glaubt.

[3] *Archäologie der altchristlichen Kunst* S. 271, der für das 5. oder 6. Jahrh. der abendländischen Kunst plädiert.

[4] *Realenzyklopädie der christl. Altertümer* I S. 406 a, wo wenigstens damit gerechnet wird, daß das Stück „doch vielleicht um einige Jahrhunderte älter" sein könnte, als der es in das 9. oder 10. Jahrh. datierende Westwood *A description of the ivories ancient and mediaeval* usw. S. 52 f. Wort haben möchte.

[5] Indem er *Rev. Bibl. Nouv. Sér.* XI S. 99 das nächstverwandte Pariser Stück *„au milieu du VIe siècle"* und *„directement ou indirectement à la Palestine come patrie artistique"* zuweist. — Die Annahme frühchristlich-palästinensischen Charakters unseres Diptychons vertritt nunmehr endlich auch O. Wulff *Die altchristliche Kunst von ihren Anfängen bis zur Mitte des ersten Jahrtausends* S. 187.

Über die Person und die Datierung des Malers Emmanuel des Codex Barberinus Graecus 527.

Von

Νῖκος Α. Βέης.

Prof. Sp. P. Lambros hat sich das Verdienst erworben, eine reichhaltige Liste von byzantinischen Malern, welche vor dem Jahre 1453 gelebt haben, zusammengestellt zu haben.[1] Dadurch ist bewiesen, daß es an Nachrichten über hellenische oder hellenisierte Maler des byzantinischen Zeitalters doch nicht so sehr mangelt, wie man früher angenommen hatte, um so mehr, als sich die von Prof. Lambros veröffentlichten Listen noch um ein Beträchtliches erweitern ließen.[2] Leider sind in Lambros' Listen, die ausdrücklich nur Künstler der Zeit vor der Besetzung Konstantinopels durch die Türken enthalten wollen, einige Maler mit aufgenommen, welche tatsächlich erst nach dem Jahre 1453 lebten und wirkten; so zum Beispiel erwähnen die Lambros'schen Listen den berühmten, von vielen Legenden umwobenen Maler Panselinos als einen Künstler des 14. Jahrhunderts,[3] während dieser sogenannte „Apelles des heiligen Berges" erst für das 16. Jahrhundert bezeugt ist.[4] Ebenso kann ich beweisen, daß auch

[1] S. P. Lambros, Ἕλληνες ζωγράφοι πρὸ τῆς Ἁλώσεως in seiner Zeitschrift „Νέος Ἑλληνομνήμων" Bd. V (1908) S. 270—289 und „Ἄλλοι Ἕλληνες ζωγράφοι πρὸ τῆς Ἁλώσεως καὶ ἡ ἐν Ῥώμῃ Καρδιώτισσα" ebenda Bd. VI (1909) S. 210—224 (vgl. auch die Nachträge zu diesen Artikeln. Ebenda Bd. VI, 1909, S. 485-486, Bd. VII, 1910, S. 487—488, Bd. VIII, 1911, S. 235—6).

[2] Vgl. meinen Artikel Βυζαντηνοὶ ζωγράφοι πρὸ τῆς Ἁλώσεως. Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς Βυζαντηνῆς γραφικῆς. In der Zeitschrift „Βυζαντίς" Bd. II (1911/12), S. 457—473 und 618.

[3] Sp. P. Lambros, Νέος Ἑλληνομνήμων. Bd. V (1908), S. 282—283.

[4] S. die Ausführungen von Ath. Papadopulos Kerameus, Μαυρογορδάτειος Βιβλιοθήκη (Beihefte der Zeitschrift des Hellenikos Philologikos Syllogos zu Konstantinopel). Konstantinopel 1884—1888, S. ις'—ιζ' und 152—153 und zwar die Ausführungen desselben in der Vorrede zur Aus-

der von Prof. Lambros als Künstler des byzantinischen Zeitalters (vor dem Jahre 1453) bezeichnete Ἐμμανουὴλ ἁγιογράφος[1] in Wirklichkeit ins 16—17. Jahrhundert gehört.

Als Quellen für den Maler Emmanuel lagen Prof. Lambros drei in dem aus dem 17. Jahrhundert stammenden Codex Barberinus graecus 527 [= v. 23] der vatikanischen Bibliothek erhaltene Epigramme vor, die aller Wahrscheinlichkeit nach aus einer älteren Handschrift abgeschrieben sind.[2] Die Bl. 134ᵇ—144ᵃ des genannten Codex Barberinus 527 enthalten die Rede des Gregorius von Nyssa über den heiligen Ephraim, die folgenden Bl. 144ᵇ—148ᵃ die Grabrede (Ἐπιτάφιος) desselben Schriftstellers auf Basilios den Großen. Zwischen diesen beiden Texten stehen auf Bl. 144ᵃ⁻ᵇ folgende Epigramme:

I.

„Εἰς τὴν εἰκόνα τοῦ ἁγίου Ἐφραὶμ, ζωγραφηθεῖσαν ὑπό τινος Ἐμμανουήλου μοναχοῦ στίχοι ἰαμβικοί.“

Ἐν ὑλικοῖς χρώμασιν, Ἐφραὶμ παμμάκαρ,
στηλογραφῶ σε, τὴν ποθεινήν μοι θέαν,
καὶ τὴν ἐνθάδε σοι παραθεὶς εἰκόνα
ἀχρωματίστῳ πίνακι τῆς καρδίας,
ὅλον τυπῶ σε καὶ π[ρ]οβάλλομαι, πάτερ,
ἀνάδοχόν μου τῆς ψυχῆς καὶ προστάτην[3]
καὶ παιδοτρίβην εἰς ἐνάρετον βίον

gabe des Dionysios aus Phurna Ἑρμηνεία τῆς Ζωγραφικῆς τέχνης. Petersburg 1909. S. ζ′ff. (Vgl. auch die im J. 1900 in Petersburg, von Ath. Papadopulos Kerameus unternommene und unvollständig gebliebene Ausgabe desselben Malerbuches, S. ια′ff.). — Vgl. Νῖκος Α. Βέης in der Zeitschrift Βυζαντίς. Bd. I (1909) S. 180 und Bd. II (1911—1912) S. 458, 611.

[1] Sp. P. Lambros, Νέος Ἑλληνομνήμων. Bd. V (1908), S. 285—286.

[2] Über diesen Kodex vgl. H. Delehaye, *Catalogus codicum Hagiographicorum Graecorum Bibliothecae Barberinianae de Urbe.* In den *Analecta Bollandiana.* Bd. XIX (1900) S. 98—99. Vgl. auch Seymour de Ricci, *Manuscrits grecs de la Bibliotheca Barberina.* In der *Revue des Bibliothèques* Bd. XVII (1907) S. 120. (Vgl. auch Sp. P. Lambros, Νέος Ἑλληνομνήμων Bd. V (1908) S. 285—286, welcher keinen Hinweis auf die schon früher von H. Delehaye und Seymour de Ricci veröffentlichten Beschreibungen des in Rede stehenden Kodex der Bibliotheca Barberina macht.)

[3] Hs. πρωστάτην

καὶ δακρύων δοτῆρα[1] καὶ ποδηγέτην
πρὸς ἐργασίαν τῶν θεοῦ θελημάτων.
Ἀναφέρω σοι ταῦτα τολμήσας, πάτερ,
σὸς παῖς Μανουήλ, οἰκτρὸς ἐν μονοτρόποις.

II.

„Εἰς τὴν εἰκόνα τοῦ ἁγίου Ἀντωνίου τοῦ μεγάλου ὡς ἀπὸ τοῦ ἁγίου Ἐφραὶμ ὑπὲρ τοῦ ἰδίου Ἐμμανουὴλ τοῦ γεγραφότος τὰ ἅπαντα τὰ ὑπ' ἐκείνου συντεθέντα, ἕτεροι."

Ὡς πατροπάτωρ καὶ κορυφαῖος, πάτερ,
τῆς ἀποταγῆς τῶν τροφίμων τυγχάνων
καὶ τοῦ μοναχῶν συλλόγου πρωτοστάτης
τοῦ γεγραφότος τὴν ἐμὴν βίβλον πόθῳ,
ἀδιαλείπτως ὑπερεύχου καὶ δίδου
ἄμαχον αὐτῷ κατὰ δαιμόνων κράτος,
ταῖς ἀρεταῖς ὄλβιον ἀποδεικνύων
καὶ συναριθμῶν τῷ χορῷ τῶν ἁγίων.
Ἀντωνίῳ πρόσρησις Ἐφραὶμ τοῦ πάνυ
ὑπὲρ Μανουὴλ ἀθλίου μονοτρόπου.

III.

Τοῦ αὐτοῦ εἰς τὴν βίβλον.

Γέγηθα, πάτερ, γεγραφώς σου τὴν βίβλον
ἤ περ μυρίας ἂν πόλεις ἐκτησάμην.
Λάμπουσι καὶ γὰρ οἱ λόγοι σου, τρισμάκαρ,
ὑπὲρ χρυσίον, ὑπὲρ αὐγὰς μαργάρων,
ὑπὲρ λίθον σμάραγδον, ὑπὲρ λυχνίτην.[2]

Die beiden letzten Epigramme bezeugen den Mönch Ἐμμανουήλ oder Μανουήλ, wie er aus metrischen Gründen in den letzten Versen des I und II der oben Epigramme genannt wird, als Schreiber und zwar eines Kodex, der alle Werke des heiligen Ephraim enthielt; dagegen lernen wir aus den beiden ersten der angeführten Epigramme, daß derselbe Mönch Ἐμμανουήλ ein Maler war, unter dessen Werken sich ein Bild des

[1] Hs. δωτῆρα
[2] Vgl. Sp. P. Lambros a. a. O. S. 285–286.

heiligen Ephraim und ein Bild des heiligen Antonius befanden. Von diesen beiden Gemälden ist das erste ausdrücklich als Werk des Mönches 'Εμμανουήλ bezeugt, das Bild des heiligen Antonius soll nur vermutungsweise unserem Maler zugeschrieben werden. Jedenfalls erinnert mich der Name des Malers 'Εμμανουήλ und die Darstellung des heiligen Ephraim an ein auf Holz gemaltes, im christlichen Museum des Vatikans aufbewahrtes Bild, das die Himmelfahrt des heiligen Ephraim darstellt und dessen Maler wir durch folgende Inschrift kennen lernen:

ἘΜΜΑΝȣΉΛȣ, Τȣ ΤΖΑΝΦȣΡΝΆΡΙΧ(ΕΙ)Ρ: —

Das Bild ist schon von J. Bottari[1] und Seroux d' Agincourt[2] veröffentlicht worden. In seiner ausführlichen Besprechung dieses Gemäldes hält es Bottari für älter als das 10. Jahrhundert.[3] Auch im C. I. G. 8967, wo der Zuname falsch Τρανφουρνάρι statt des richtigen Τζανφουρνάρι gelesen wird,[4] ist es als Werk des 11. oder 12. Jahrhunderts angegeben. In so alter Zeit, 10.—11. Jahrhundert, haben d'Agincourt und der Grieche S. Kalutsis[5] unseren Maler gesetzt. Bayet[6] dagegen hält denselben für einen Künstler, welcher jedenfalls vor der Eroberung Konstantinopels durch die Türken

[1] *Sculture e pitture sacre estratte dai cimiteri di Roma pubblicate gia dagli autori della Roma Sotterranea* ... Rom 1737—[1754]. Bd. III (ein ganzseitiges Bild im Anfange des Bandes).

[2] J. B. L. G. Seroux d'Agincourt, *Histoire de l'art par les monumens depuis sa décadence au IVe siècle jusqu'à son renouvellement au XVIe*. Bd. V. Paris 1823. Tafel LXXXII. (Vgl. auch die italienische Übersetzung dieses Werkes: *Storia dell' arte col mezzo dei Monumenti*. Meiland 1825. Bd. VI. Tafel LXXXII).

[3] A. a. O. Bd. III. S. 219 ff.

[4] Vgl. Ath. Papadopulos Kerameus, Διορθωτικὰ εἰς χριστιανικὰς ἐπιγραφάς (I. Teil). In der Zeitschrift des russischen Kultusministeriums. Bd. CCCXLIII (1902). Septemberheft, Abteilung für klassische Philologie. S. 413—414. (Vgl. auch Sp. P. Lambros a. a. O. S. 288, welcher leider die Ausführungen von Ath. Papadopulos a. a. O. nicht berücksichtigte. Vgl. auch Νῖκος Βέης in der „Βυζαντίς". Bd. II, 1911—1912, S. 458).

[5] Σ. Ν. Καλούτση, Περὶ Βυζαντινῆς Ζωγραφικῆς. In der athener Zeitschrift „Πανδώρα." Bd. VI (1855—1856), S. 378.

[6] Ch. Bayet, *Histoire de l'art byzantin*. Paris 1888, S. 235.

lebte. Tatsächlich aber hat Ἐμμανουὴλ Τζανφουρνάρις im 16. bis 17. Jahrhundert gelebt, wie es zum erstenmal von dem früheren Direktor der Marcianischen Bibliothek in Venedig, dem griechischen Gelehrten J. Beludis unanfechtbar in einer kleinen briefartigen Abhandlung bewiesen worden ist.[1] Beludis hat auch noch zwei andere Bilder Emmanuels bekannt gemacht, die sich im Besitz der griechischen Kirchengemeinde zu Venedig befinden. Das eine stellt die sogenannte Ὀρθοδοξία, das heißt die Wiederverehrung der heiligen Bilder dar und trägt die Aufschrift: Ἐμμανουὴλ τοῦ Τζανφουρνάρη χείρ; das andere zeigt als Hauptszene die Himmelfahrt des heiligen Spyridon, um die die verschiedenen Wunder des Heiligen in einzelnen Szenen gruppiert sind. Dieses Bild trägt nicht nur die Inschrift: Ἐμμανουὴλ τοῦ Τζανφουρνάρη χείρ, sondern auch die Jahreszahl 1595. Diese Angabe des Bildes und ein im Jahr 1614 abgefaßtes, im Archiv der griechischen Kirche zu Venedig befindliches Testament, in dem man unter den unterzeichneten Zeugen auch

„Emmanuel Zanfurnari cm Giorgio pictore di Corfú"

findet, sind beredte Argumente, daß der Maler Emmanuel Tzanfurnaris im 16.—17. Jahrhundert lebte. Sicher hat er das Jahr 1626 noch erlebt. Eine Quelle dafür ist ein heutzutage schwer erreichbares, auf eigene Kosten des Manuel Tzanfurnaris herausgegebenes Büchlein, auf welches Ath. Papadopoulos Kerameus aufmerksam gemacht hat.[2] Dieses rot und schwarz gedruckte Büchlein, von dem mir nur das Exemplar der Nationalbibliothek zu Paris (*B 143 Inventaire, B. 3592*) bekannt ist, umfaßt zwanzig nicht paginierte Blätter in 8° in zwei Druckbogen geteilt, von denen der erste, mit A bezeichnete, acht, der zweite, mit B bezeichnete, zwölf Blätter enthält. Der genaue Titel lautet:

[1] Vgl. G. E. Mavrogianni, Βυζαντινὴ τέχνη καὶ Βυζαντινοὶ καλλιτέχναι. Athen 1893, S. 161. Diese Abhandlung von Beludis ist mir nicht zugänglich. S. auch: Ἑλλήνων Ὀρθοδόξων ἀποικία ἐν Βενετίᾳ. Ἱστορικὸν ὑπόμνημα Ἰωάννου Βελούδου. Venedig 1872, S. 139.

[2] Ath. Papadopulos Kerameus, Διορθωτικὰ εἰς Χριστιανικὰς ἐπιγραφάς. A. a. O. S. 413—414.

ΜЄΓΑΛΥΝΑΡΙΑ
ΨΑΛΛΟΜΕΝΑ
ΕΙΣ ΤΗΝ ΚΟΙΜΗΣΙΝ
τῆς ὑπεραγίας Θκοῦ.
Παρ' Ἀντωνίῳ τῷ Πινέλλῳ τυπωθέντα.
ΔΑΠΑΝΗ ΚΑΙ ΣΠΟΥΔΗ
εὐλαβίας, τοῦ κυρίου Ἐμμανουήλου
τζανφορνάρου.
CON PRIVILEGIO.
ΕΝΕΤΙΗΣΙΝ.
Ἐν ἔτει, ᾳχκς'.

Die in diesem Büchlein enthaltenen Μεγαλυνάρια sind meistens Gedichte „Ἐμμανουὴλ τοῦ μεγάλου ῥήτορος (das heißt Μανουὴλ τοῦ Κορινθίου[1]) . . .,“ wie eine Überschrift auf Blatt 2ᵃ angibt.[2]

Soviel über diese Ausgabe des Emmanuel Tzanfurnaris, der ein Verwandter des bekannten Gelehrten Θεοφύλακτος Τζανφουρνάρης (oder *Ζανφουρνάρης* oder *Ζανφουρνάρος*) gewesen sein soll. Dieser Gelehrte († 1659) war vom Jahre 1628 bis zum Jahre 1656 in Venedig, und zwar in der Druckerei des Antonio Pinello und seiner Nachfolger als Herausgeber verschiedener kirchlicher Bücher und daneben seit dem Jahre 1635 bis 1643 in der griechisch-orientalischen Georgioskirche derselben Stadt als Priester tätig.[3] In den Titeln der von ihm herausgegebenen Bücher bezeichnet sich Theophylaktos Tzanfurnaris bis zum Jahre 1630 als Hierodiaconus, seit dem Jahre 1632 als Hieromonachus.[4] Die Verwandtschaft des Emmanuel Tzanfurnaris mit Theophylaktos Tzanfurnaris darf als sicher gelten, wenn-

---

[1] Vgl. die Abhandlung von Ath. Papadopulos Kerameus, Μανουὴλ ὁ Κορίνθιος καὶ ἓν ὑμνογραφικὸν αὐτοῦ πονημάτιον. Προσόμοια καὶ κανὼν εἰς τὸν ἁγιώτατον μητροπολίτην Ἐφέσου κῦρ Μᾶρκον τὸν Εὐγενικόν. [Separatabdruck aus der Ἐπετηρὶς Παρνασσοῦ Bd. VI S. 71—102]. Athen 1902.

[2] E. Legrand, *Bibliographie Hellénique au XVII. siècle.* Bd. I. Paris 1894, S. 202—203.

[3] Vgl. K. W. Sathas, Νεοελληνικὴ Φιλολογία. Athen 1868, S. 408. — I. Βελούδης, a. a. O. S. 120, 171. — Em. Legrand, a. a. O. S. 498 und Bd. II S. 509 (wo die verschiedenen diesbezüglichen Hinweise). Bd. III. S. 353. Bd. V S. 44, 60f., 65f.

[4] E. Legrand, a. a. O. Bd. I S. 274, 304.

gleich jener als Korfiote, dieser als Kreter bezeichnet wird.[1] Jedoch wird man der Verschiedenheit der Heimat dieser beiden Personen keine besondere Bedeutung beimessen, wenn man bedenkt, daß zur Zeit der venezianischen Herrschaft auf Korfu und Kreta Auswanderungen von der einen auf die andere Insel an der Tagesordnung waren. Infolgedessen ist es leicht möglich, daß die Familie Tzanfurnaris sich in zwei Zweige gespalten hat. Wahrscheinlich war die Wiege der Familie Kreta, und deshalb nennt sich Theophylaktos Tzanfurnaris, der vermutlich in Korfu geboren war,[2] einen Kreter. Denn auch heute noch, wie in früheren Zeiten, bezeichnen die Griechen, und nicht zuletzt die Kreter mit Vorliebe Provinzen und Orte als ihre Heimat, die zwar vor vielen Generationen die Heimat ihrer Vorfahren war, in denen sie selbst aber nicht geboren sind, ja die sie oft nie gesehen haben.[3]

Es ist offenbar, daß der Maler Ἐμμανουήλ des *Cod. Barb. gr. 527* mit Emmanuel Tzanfurnaris zu identifizieren ist, und daß sich das oben S. 77f. aus demselben Kodex angeführte Epigramm auf das Bild des heiligen Ephraim auf die im christlichen Museum des Vatikans befindliche Darstellung der Himmelfahrt des heiligen Ephraim bezieht. Alles spricht für diese Identifizierung: der Vorname des Malers, der Gegenstand des Gemäldes, die Zeit des Emmanuel Tzanfurnaris, die zu der Zeit, in welcher der *Cod. Barb. gr. 527* entstanden ist, stimmt. Eine gewisse Schwierigkeit für diese Identifizierung bildet die Tatsache, daß der Maler Μανουήλ nach dem Zeugnis der oben erwähnten Handschrift ein Mönch war, während unsere Quellen über den Maler Tzanfurnaris, namentlich die jüngere derselben, das im Jahre 1626 in Venedig gedruckte Büchlein, nichts darüber aussagen, daß dieser ein Mönch gewesen sei. Doch wird diese Schwierigkeit leicht behoben, wenn man annimmt, daß Emmanuel Tzanfurnaris erst gegen Ende seines Lebens, nach dem Jahre 1626, das Mönchsgewand genommen hat.

[1] K. W. Sathas, a. a. O. S. 408.
[2] Vgl. I Βελούδης, a. a. O. S. 120, 171.
[3] Vgl. Dem. Bikelas in der Athener Ztschr. „Ἑστία." Bd. 1894. S. 146.

Nach der vorgeschlagenen Identifizierung muß nun Emmanuel Tzanfurnaris auf Grund des zweiten und dritten der oben angeführten Epigramme des *Cod. Barb. gr. 527* nicht nur Maler, sondern auch Schreiber gewesen sein. Im griechischen Mittelalter und noch in späterer Zeit begegnen uns viele Maler, die sich zugleich auch mit dem Abschreiben von Handschriften beschäftigten. Ich erinnere zum Beispiel an den *Codex additional 19.352* des Britischen Museums, der von Θεόδωρος μοναχὸς πρεσβύτερος καὶ βιβλιογράφος ὁ ἐκ Καισαρείας im Jahre 1066 geschrieben und von ihm mit verschiedenen, mit großem Fleiß ausgeführten Dekorationen geschmückt ist.[1] Ferner erinnere ich an drei Kodices des griechischen Patriarchats zu Alexandrien, welche im J. 1342, 1353, 1359 von Ζωτικὸς ἁμαρτωλὸς καὶ πτωχὸς ζωγράφος geschrieben wurden.[2] Ferner erinnere ich an den Zusatz des griechischen *Codex 1704* der Nationalbibliothek zu Paris, welchen (vielleicht im 15. Jahrhundert) Γεώργιος Στασινὸς τάχα καὶ ζωγράφος schrieb,[3] und an den griechischen *Codex 2558* derselben Bibliothek, den Νήφων ῥυπαρὸς καὶ τάλας μοναχὸς τάχα καὶ ζωγράφος ὁ τρισάθλιος im 16. Jahrhundert angefertigt hat;[4] ferner an Θωμᾶς μονάζων ζωγράφος Δαμασκόθεν, der, wie Jernstedt,[5] allerdings nicht ohne Zurückhaltung, annehmen will, das berühmte aus dem Jahre 877/878 (nicht 861/862)[6] stammende, heute

[1] Marie Vogel-Victor Garthausen, *Die griechischen Schreiber des Mittelalters.* Leipzig 1909, S. 138.

[2] V. Gardthausen, *Catalogus codicum graecorum Sinaiticorum.* Oxonii 1886, S. 258. — Vgl. M. Vogel-V. Gardthausen a. a. O., S. 127. — S. P. Lambros, Νέος Ἑλληνομνήμων. Bd. VII (1910) S. 487—88.

[3] G. de Boor, *Georgii Monachi Chronicon.* Leipzig (Bibliotheca Teubneriana) 1904, S. XVIIIff. — Vgl. M. Vogel-V. Gardthausen, a. a O., S. 84.

[4] G. Uhlig, *Dionysii Thracis Ars Grammatica.* Leipzig 1883, S. XXXVIII. — A. Hilgard, *Scholia in Dionysii Thracis artem grammaticam.* (Grammatici Graeci. Pars I. Vol. III). Leipzig 1901, S. XXXIX, 22. — Vgl. M. Vogel-V. Gardthausen, a. a. O. 334.

[5] Jernstedt, *Porphyrische Fragmente zu attischen Komödien* (russisch). St. Petersburg 1891. S. 253 ff. und 268 (vgl. den Artikel desselben: *Zum Psalterium von Porphyrius aus d. J. 862*, in der Zeitung des russischen Kultusministeriums, Novemberheft 1884, Abteilung für klass. Philologie. S. 23—35). — Vgl. M. Vogel-V. Gardthausen, a. a. O. S. 150 und 136 (vielleicht ist der Schreiber Thomas des Uspenskyschen Psalteriums mit dem Theodorus desselben identisch).

[6] Vgl. Franz Rühl, *Die Datierung des Uspenskyschen Psalters* in der

in der K. Öffentl. Bibliothek zu Petersburg (unter *No. CCVI*) befindliche Psalterium Porphyrii Uspensky geschrieben hat.

Zum Schluß sei mir gestattet, etwas Negatives über den Maler Emmanuel Tzanfurnaris vorzubringen. Ich halte ihn nämlich nicht für identisch mit dem Maler Ἐμμανουὴλ Λαμπράδης. Ein Werk des letzteren ist das einst im Privatbesitz des Firmin Didot befindliche schöne Bild, das den heiligen Mercurius darstellt, wie er Kaiser Julian den Abtrünnigen mit der Lanze durchbohrt. Das Bild ist schon kurz von Lacroix[1] beschrieben worden. Auch Bordier[2] erwähnt das Gemälde, dessen Künstlerinschrift er in folgender Gestalt mitteilt:

χεὶρ Ἐμμανουὲλ τοῦ Λαμπσαχοῦ.

Anfänglich dachte ich, daß Λαμπσαχοῦ vielleicht statt μοναχοῦ verlesen sei und sich so dieser Ἐμμανουὴλ μοναχὸς mit Emmanuel Tzanfurnaris identifizieren ließe. Nach Faksimiles der Inschrift glaube ich jedoch lesen zu müssen:

Χεὶρ Ἐμμανουὴλ τοῦ Λαμπράδου.

Jedenfalls hat Prof. Lambros mit Unrecht diesen Maler, den er Λαμπσαχὸς(?) nennt, unter die byzantinischen Künstler (wenngleich mit der Bemerkung „ἄγνωστον ἂν ἔζη πρὸ τῆς ἁλώσεως ἢ μετ' αὐτήν") aufgenommen.[3] Denn die künstlerische Ausführung des Bildes sowohl wie die Formen der Inschrift kennzeichnen es deutlich als ein Werk des 16.—17. Jahrhunderts. Auch Lacroix ist der Meinung, daß es dem 16. Jahrhundert angehört, wie Prof. Lambros bei aufmerksamerer Beachtung dieses beiden Autors hätte lernen können.

Byzantin. Zeitschrift, Bd. V (1895), S. 588—589 (vgl. auch F. Rühl, *Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit.* Berlin 1897, S. 1893). — Vgl. Νίκου Λ. Βέη, *Un manuscrit des Météores de l'an 861/2 (Avec une étude sur les manuscrits grecs datés du IXe siècle).* In der „*Revue des Études Grecques*", Bd. XXVI, 1913 (Nr. 116), S. 64 f., 71 f.

[1] P. Lacroix, *Vie militaire et religieuse au Moyen Âge et a l'époque de la Renaissance* ... Paris 1873, S. 441.

[2] H. Bordier, *Description des peintures et autres ornements contenus dans les manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale.* Paris 1883, S. 19 und 21.

[3] Νέος Ἑλληνομνήμων Bd. V (1898), S. 286—287.

Konstantin und Helena auf einem griechischen Hostienstempel.

Von

Monsignore Dr. Carl Maria Kaufmann.

Diese Zeilen möchten eine ebenso interessante wie dankbare Aufgabe anregen, nämlich zum Studium der älteren orientalischen Hostienprägeformen und ihres figürlichen Schmuckes, sowie ihres Verhältnisses zu anderen Brotstempeln z. B. den in Ägypten in großer Zahl vorkommenden altkoptischen Eulogien-, Weihbrot- und Festbrotstempeln.

Anlaß zu dieser Anregung gibt mir eine große Holzform meiner Sammlung. Es ist ein wohl dem Anfang des vorigen Jahrhunderts angehörender griechischer Hostienstempel aus dunklem Holz, den ich in einem orientalischen Bazar von einem Händler erwarb, der nach seiner Aussage namentlich die nahe Inselwelt der Aegaeis nach Ikonen und ähnlichem abzustreifen pflegt. Die Prägeform ist ein volles Oval von 20,3 cm Höhe bei 18,5 cm Breite, ihre Rückseite bis auf den Griff tellerartig abgedreht. Der 1,4 cm zilindrisch herausstehende Griff mißt 6×5,7 cm, entspricht in seinem Oval in etwa der Hauptform des Stempels.

Ein hoher, teilweise zerstörter Steg umrahmt die Vorderseite, auf der sich in kräftigem Relief fünf in Kreuzform gesetzte erhöhte Teile von der Grundfläche und den in ihr vertieft angebrachten Inschriften und Bildern abheben.

Soweit die Oberfläche nicht verschliffen oder abgesplittert ist, lassen sich noch Spuren von Wachsglanz feststellen, also von der ehemaligen Benutzung der Form, die vor dem Gebrauch eingefettet werden mußte. Von den erhöhten, wie alles übrige in Kerbschnittechnik hergestellten Partien hat der mittlere Teil ovalrunde Form, alle übrigen bilden annähernd Quadrate. Die Bestimmung dieser so separierten

und herausgehobenen Stücke, der ἀμνοί, war und ist in der griechischen Kirche bekanntlich die, in der Prothesis herausgeschnitten und so zum Opfer und zur Konsekration vorbereitet zu werden.

Eine von zwei Stegen und dazwischenliegendem Zackenkreis gebildete Umrahmung umschließt den mittleren ἀμνός, der gleich den übrigen — und gleich der Handhabe — in ähnlichem quadratischen Rahmen die von einer Kreuzkerbe in vier Teile getrennten Worte $\overline{\text{IC}}$ $\overline{\text{XC}}$ NI KA in Spiegelschrift zeigt. Die Kerbe erleichtert die bei der Konsekration übliche



Hostienprägeform aus dem griechischen Osten.

Trennung dieser vier Teile, von denen $\overline{\text{IC}}$ in den Kelch kommt, $\overline{\text{XC}}$ dem Klerus und der Rest den Laien gereicht wird.

Vertieft in der Grundfläche der Holzform erscheinen die Brustbilder von vier gekrönten Gestalten, alle durch einen großen, kreisrunden Nimbus ausgezeichnet. Der Busto setzt jeweils am mittleren Hostiendiskus an und verläuft bis zum Randsteg zwischen je zwei der übrigen ἀμνοί. Rechts im Abdruck, also links auf unserem Bilde erblickt man den langbärtigen Busto Konstantins, identifiziert durch die Spiegelschrift Ο ΑΓΙ(ος) bezw. ΚΩ(νσταντῖνος) zu Seiten des Hauptes. Der Kaiser ist in seinem Ornat dargestellt mit Andeutung

des spangenbesetzten Mantels. Sein längliches Gesicht umwallen Locken, deren Wulst an der einen Seite lebhaft an die Haartracht so manches griechischen παπᾶς erinnert. Der schwachgeteilte Bart fällt glatt herab. Auf dem Haupte ruht die mit zwei ausgabelnden Kreuzen besetzte Barockkrone.

Das dem Kaiser gegenüberstehende Brustbild ist nach Ausweis der Inschrift Η ΑΓ(ία) ΕΛ(έ)Ν(η). Ihr spitzovales, lockenumwalltes Haupt ziert eine fünfzackige breite Krone.

Als Gegenparte zu diesen Figuren erscheinen unten in entsprechender Anordnung zwei weitere gekrönte Gestalten, eines Kaisers und einer Kaiserin, die bis auf unwesentliche Details, z. B. die Mantelzier sowie bei der weiblichen die etwas abweichende Form der Krone, den soeben beschriebenen gleichen und deren Beischriften Ο ΑΓΙ(ος) ΘΕΔ bezw. Η ΑΓ(ία) ΘΕΔΡ lauten.

Das Auftreten Konstantins und seiner Mutter auf derartigen Prägstempeln hängt wohl eng mit der Rolle zusammen, welche ihnen die orientalische Kirche bei der Kreuzerfindung zuteilt. Wie die alte und neuere Bildersprache[1] die beiden Gekrönten zu Seiten des Kreuzes darzustellen pflegt, so erscheinen sie auch hier in Verbindung mit der Kreuzesform der fünf ἀμνοί.

Außer armenischen Stempeln, wo das Bild des Herrn gelegentlich vorkommt, weist, soweit ich festzustellen vermag, keine andre orientalische Kirchengemeinde figürlichen Schmuck auf. Man beschränkte sich auf Symbole und Inschriften. Die koptische Kirche speziell begnügt sich mit einem aus vielen Kreuzen zusammengesetzten Rundstempel. Das Quadrat der vier mittleren Kreuzchen, das ⲓⲥⲃⲟⲇⲓⲕⲟⲛ = δεσποτικόν sc. σῶμα wird zum Eintauchen in den Kelch reserviert und um den ganzen Stempel läuft ein Spruchband mit dem Texte ⲁⲅⲓⲟⲥ † ⲁⲅⲓⲟⲥ † ⲁⲅⲓⲟⲥ † ⲕⲩⲣⲓⲟⲥ † ⲥⲁⲃⲉⲱⲧ in neuerer Zeit † ⲁⲅⲓⲟⲥ ⲓⲥⲭⲩⲣⲟⲥ † ⲁⲅⲓⲟⲥ ⲁⲑⲁⲛⲁⲧⲟⲥ † ⲁⲅⲓⲟⲥ ⲟ ⲑⲉⲟⲥ.

[1] Vgl. hierzu A. Baumstark, *Konstantiniana aus syrischer Kunst und Liturgie* in der De Waal-Festschrift *Konstantin der Große und seine Zeit*. Freiburg i. B. 1913, S. 218–254 sowie Johann Georg, Herzog zu Sachsen, *Konstantin der Große und die hl. Helena in der Kunst des christlichen Orients*, ebenda .S 255–258.

DRITTE ABTEILUNG.

A) MITTEILUNGEN.

Katalog christlich-arabischer Handschriften in Jerusalem.

Abschr. = Abschrift (wann, wo, von wem?). Bes. = Besitzer. Bl(r). = Blatt (bezw. Blätter). Ebd. = Einband. Gesch. = Geschichte. Ndrschr. = Niederschrift (wann, wo?). Nschr. = Nachschrift. Schm. = Schmuck. Schr. = Schrift. Zl(n). = Zeile(n). Zstd. = Zustand.

Die Maßangaben, in cm gemacht, beziehen sich auf Blattgröße und Textspiegel.

I. Die arabischen Handschriften des melkitischen Seminars St. Anna der Weißen Väter.

Das hier beschriebene Handschriften-Korpus verdankt seine Entstehung dem löblichen Sammeleifer des hochwürdigen Herrn P. Superior Féderlin, durch dessen dankenswertes Entgegenkommen mir die Inventarisierung desselben in der Zeit vom Oktober 1910 bis März 1911 ermöglicht wurde. Der größere Teil der Handschriften stammt aus dem Libanon und dem nördlichen Syrien, wo sie in Familien- und Bekanntenkreisen der Zöglinge des von P. Féderlin geleiteten Seminars gefunden wurden.

Die Sammlung bietet ein ziemlich getreues Bild von der religiösen Literatur der Melkiten im 17. und 18. Jahrhundert: neben den obligaten liturgischen Gebrauchs- und Handbüchern einschließlich der gleichfalls der Liturgie dienenden Patristica und neben einer geringen Anzahl origineller bodenständiger Elaborate viele Entlehnungen aus dem Abendland, näherhin Frankreich, durch Vermittlung der Missionäre und Missionsschüler. Die wertvollsten Stücke sind das pseudo-athanasianische „Buch des Beweises" (30) und die für die syrische Kirchengeschichte überaus wichtige Aktensammlung des zum Gallikanismus hinneigenden Erzbischofs Germanus Adam (70).

Bezüglich der äußeren Beschreibung der Handschriften bemerke ich, daß, soweit nicht anders angegeben, die Codices von gewöhnlichem Papier und in gutem Zustande erhalten sind und die Schrift unvokalisiert ist. Im übrigen ist Ahlwardts Katalog der arabischen Handschriften in der Königlichen Bibliothek zu Berlin zum Vorbild genommen. Dasselbe gilt von den im zweiten Teil zu beschreibenden Handschriften.

1. — 271 Blr. 4°. 18 Zln. 22×16; 16×11. Zstd. Die erste Papierlage (zwischen Bl. 1 u. Bl. 2) fehlt. Blr. 1—11 u. 272 sind losgelöst; anfangs stark stockfleckig. Ebd. Leder, sehr schadhaft. Schr. Klein, fett. Bl. 1 u. 270 mit Karrika-

turen. Abschr. 1816 n. Chr. von Jûsuf Ṣauwân für den Priester Buṭrus, den Sohn des Ḫûrî Buṭrus شومر.

Zweiter Band der heiligen Schriften des Alten Testamentes (so der fünfmal von verschiedenen Händen wiederholte Titel Bl. 1).

1) Buch Judith, beginnend mit dem Reste des 10. Kapitels (Bl. 2^a—8^a). 2) Esther (Bl. 8^b—23^b). 3) Job (Bl. 24^a—53^a). 4) Sprichwörter (Bl. 53^a—78^b). 5) Koheleth (Bl. 79^a—88^a). 6) Weisheit (Bl. 88^b—106^a). 7) Sirach (Bl. 106^b—149^a). 8) Isaias (Bl. 149^b—204^a). 9) Jeremias (Bl. 204^b—270^b).

2. — 71 Blr. 8°. 15 Zln. 15×9 1/2; 12×6 1/2. Zstd. Der verloren gegangene Anfang ist mit Bl. 1—7 neu ersetzt. Ebd. Schwarzes Leder mit eingepreßter Goldzierleiste. Schr. Klein. Abschr. 18. Jh. Nachschrift (Bl. 1—7) 19. Jh.

Das Buch Jesus Sirach (in 20 Abschnitten).

3. — 58 Blr. Folio. 18 Zln. 29×22 1/2; 22×14. Modernste Hs. in starkem Halblederband. Schr. Groß und kräftig. Abschr. 6. März 1905 aus einer 28. Abib 1411 Mart. (= 1695 n. Chr.) datierten Hs. des St. Markusklosters der Jakobiten in Jerusalem [vgl. Nr. 17^a B der „literarischen Hss." dieses Klosters in *Or. Chr.* N. S. II (1912) S. 321].

Erklärung des Hohenliedes vom heiligen Gregor von Nyssa.

4. — 120 Blr. Folio. 26 Zln. 30 1/2×20 1/2; 24 1/2×16. Zstd. Die Tinte hat überall durchgeschlagen. Ebd. Schwarzes Leder mit Pressung. Schr. Klein, gewandt, schwarz und rot. Niederschr. i. J. 1826 von Ajûb Ṣabbâġ, Mönch des Erlöserklosters. 25. Oktober 1828 dem Priester Elias desselben Klosters vom Kopisten überreicht. Nschr. Bl. 2^a u. 3^b die Konsekrationsworte.

Kommentar zum Johannes-Evangelium von Calmet, aus dem Lateinischen übersetzt von dem Ḫûrî Sâbâ Kâtib, (melkitischen) Mönch des Erlöserklosters (Dêr al-Muḫalliṣ bei Ṣaidâ) am 3. Mai 1826 (Bl. 4^a, 7^b, 117^a). Inhaltsverzeichnis der 21 Kapitel Bl. 4^a—5^b, Text Bl. 7^b—116^b.

5. — 610 Blr. Folio. 25 Zln. 30×20; 25×13. Zstd. Sehr gut. Ebd. Starker, brauner Lederband mit Pressung. Schr. Klein, sehr gleichmäßig, schwarz und rot. Abschr. 10. September 1786 von Anṭûn, Sohn des verstorbenen Ḥannâ شبطيني. Bes. a) Der Priester Germanos Ḥauwâ (حوا) schenkte es seinem Bruder Naṣr-allâh Ḥauwâ (Bl. 610^b). b) Eljâs Anṭûn Ḥauwâ i. J. 1833 (Bl. 1^a).

Kommentar zum I. und II. Korinther-Brief von Cornelius a Lapide (كرنيليوس الحجرى), aus dem Lateinischen übersetzt von dem Gelehrten Jûsuf ibn Ǧirǧis, maronitischen Priester in Ḥaleb, i. J. 1715 n. Chr. auf Kosten des „frommen Mannes" Mîḫâ'îl Farḥât, des Maroniten, von Ḥaleb.

6. — 192 Blr. Gr.-Folio. 31 Zln. 34×24; 25×16. Zstd. Sehr gut (noch unbenützt?). Ebd. Starker, roter Lederband mit Pressung. Schr. Sehr regelmäßig und gefällig. Seiten- und Kapitelüberschriften, Schrifttexte, Zählworte und Ziffern rot; am Rande Bibelverweise. Abschr. 27. März 1797 von Juḥannâ ibn Anṭûn Ġaḍbân von Ḥaleb, griechisch-katholischen Bekenntnisses (Bl. 191ª).

1) Zweiter Teil des Kommentars zum Matthaeus-Evangelium (Kap. 15—28) von Cornelius a Lapide, Bl. 1ᵇ—166ᵇ.

2) Kommentar zum Markus-Evangelium, Bl. 169ᵇ bis 191ª. (Der Übersetzer ist in beiden Stücken nicht genannt.)

7. — 224 Blr. Folio. 27 Zln. 31½×22; 22½×13. Zstd. Sehr gut. Ebd. Starker, schwarzer Lederband mit Pressung. Schr. wie in **6.** Abschr. 25. September 1794 = 11. Rabbiʿ I 1209 H. von Juḥannâ ibn Anṭûn Ġaḍbân, griechisch-katholischer Nation in Ḥaleb (Bl. 222ᵇ). Notizen (Bl. 223ᵇ): ʿAbdallâh ibn Anṭûn Ġaḍbân gest. 8. Okt. 1789. Buṭrus ibn Anṭûn Ġaḍbân gest. 29. Okt. 1795. Anṭûn ibn Niʿmat-allâh Ġaḍbân gest. 28. Nov. 1801.

Kommentar zum Lukas-Evangelium von Cornelius a Lapide.

8. — 230 Blr. Gr.-Folio. 31 Zln. 34½×24; 25×16. Zstd. Sehr gut. Ebd. Starker, dunkelroter Lederband mit Pressung. Schr. wie in **6.** Abschr. 13. Mai 1795 = 5. Ḏûʾl-kaʿda 1209 H. von demselben wie in **6** und **7.** (Bl. 228ª).

Kommentar zum Johannes-Evangelium von Cornelius a Lapide.

9. — 208 Blr. Gr.-Folio. 34 Zln. 38½×26; 29×16. Zstd. Sehr gut. Die ersten 7 Blr. am unteren Ende fleckig. Ebd. Starker, dunkelroter Lederband mit Pressung. Schr. wie in **6.** Abschr. 23. November 1798 von demselben wie in **6—8.**

Kommentar zur Apokalypse von Cornelius a Lapide. Nach der vom Kopisten in Maqâmen abgefaßten Vorrede (Bl. 1ᵇ—3ᵇ) ist der Übersetzer der maronitische Gelehrte und Priester Jûsuf ibn Ǧirǧis von Ḥaleb, „der Schatz seiner maronitischen Konfession und die Leuchte der römischen Kirche“ (ذخيرة ملتهِ المارونية وسراج الكنيسة الرومانية, vgl. oben 5.).

10. — 372 numerierte Textseiten, wovon 19 Blr. fehlen. Kl. 4°. ca. 16—18 Zln. 19×14; 15(16)×10. Zstd. Es fehlen die Blr. mit den Seiten 1—2, 169—176, 183—184, 193—196, 211—214, 231—232, 251—254, 269—270, 279—280, 309—310, 313—314, 317—318, 359—360; viele Blr. sind lose. Ebd. Pappe mit Lederüberzug, sehr schadhaft. Schr. Klein, gleichmäßig, wenig vokalisiert, schwarz und rot; die Nachschr. (Anfang des 19. Jhs.) S. 2—32 kräftig, lang gezogen. Abschr. In der Nacht des Sonntags 9. März, des Festes der 40 Martyrer i. J. 7136 Ad. (= 1628 n. Chr.) von ʿAbd al-Masîḥ, melkitischem Priester aus ʿAmîd.

Alttestamentliches Lektionar für Officium und Messe: 1) für das Triodion (S. 2—245), 2) für das Pentekostarion

(S. 245—262), 3) für die Festtage der Heiligen (S. 263—371), 4) für das Commune Sanctorum, nur zitationsweise (S. 371 bis 372).

11. — 208 Blr. (415 Textseiten). Folio. 23 Zln. $30^1/_2 \times 17$; 25×16. Zstd. Vielfach stockfleckig. Ebd. Neuer starker Halblederband. Schr. Groß, wenig vokalisiert. Abschr. 17. Jh.

Evangeliar: 1) Lectio continua, beginnend mit Joh. (Ostern); die sonntäglichen Perikopen haben beigefügte Erklärungen (S. 1—315). 2) P. für das Proprium Sanctorum (nur mit Berücksichtigung der Hauptfeste) und die unbeweglichen Herrenfeste (S. 316—392). 3) P. für das Commune Sanctorum und besondere Anlässe (S. 394—415).

12. — 145 Blr. (281 Textseiten). Folio. 22 Zln. 29×21; 23×15. Zstd. Nicht fest im Einband; die ersten 5 Blr. am Anfang und die letzten 7 Blr. am Ende ganz lose und schadhaft; vom vielen Gebrauch sehr beschmutzt. Ebd. Holzdeckel, mit Leder überzogen, sehr schadhaft. Schr. Flüchtig, zum großen Teil mit blasser Tinte, Überschriften und Interpunktion rot; auf den ersten und letzten Seiten verschiedene Schreib- und Federproben. Abschr. 26. Mai 1767 von dem Priester Miḫā'il شحادة Buṭrus für sich selbst, als er sich gerade in Ḥaifa aufhielt.

Evangeliar für das ganze Kirchenjahr, eingeteilt wie **11**: 1) S. 1—232; 2) S. 232—278, meist nur mit Rückverweisung auf die identischen Perikopen der lectio continua; 3) S. 279 bis 282, gleichfalls nur zitationsweise.

13. — 274 Blr. Folio. 20 Zln. ca. 27×17; ca. 23×13. Zstd. Schlecht, an den Rändern, namentlich gegen Mitte des Bandes zu vom Wurm stark zerfressen; die ersten 7 Blr., sodann mehrere gegen Ende von späterer Hand ergänzt, sehr schmutzig und fleckig. Ebd. Mit Leder überzogene Pappe, sehr schadhaft. Schr. Sorgfältig und gleichmäßig, viel vokalisiert, schwarz und rot. Abschr. 9. Oktober = 26. Muḥarram al-ḥarām (sic) 1103 H. (= 1691 n. Chr.).

Lektionar mit Perikopen aus der Apostelgeschichte und den Paulinen (Πραξαπόστολος) für jeden Sonn- und Ferialtag des Kirchenjahres und das Proprium Sanctorum, zum Teil mit Erklärungen.

14. — 39 Blr. 4°. 15 Zln. $18^1/_2 \times 12^1/_2$; $14^1/_2 \times 9$. Zstd. Schluß fehlt; vom vielen Gebrauch durchweg beschmutzt. Ebd. Moderner Halbleinwandband. Schr. Deutlich, schwarz und rot. Abschr. 13. Jh. (?).

Liturgie des hl. Basilios, „die gefeiert wird an allen Sonntagen des heiligen Fastens, den Palmsonntag ausgenommen, ferner am großen Donnerstag, am großen Samstag, an den Vigilien von der Geburt (Jesu) und Epiphania, und am Feste des hl. Basilios, im ganzen also zehnmal".

15. — 133 Blr. 4°. 17 Zln. 21×16; 14½×9. Zstd. Ziemlich abgenutzt, mehrere Blr. losgetrennt; viele schadhafte Stellen des Papieres sind überklebt; vom Gebrauch vielfach schmutzig. Ebd. Starker, roter Lederband mit zum Teil vergoldeter Pressung. Schr. In Bl. 9—130 (Nr. 2—9) etwas klein, regelmäßig, das Ar. wenig vokalisiert, schwarz und rot. Dieser Teil hat reich polychromierten Schm. mit Kopfleisten, Vignetten, Initialen, Randverzierungen und drei Vollbilder (Bl. 44^{b} Chrysostomos, 71^{b} Basilios, 102^{b} Gregorios); Bl. 39^{b} gibt im Text eine Illustration zur Prothesis. Abschr. Im Jahre 7210 Ad. (Bl. 117^{b}), 1702 n. Chr. (Bl. 130^{a}) von Eljâs, Priester und Mönch in Ṭarâbulus. — Bl. 1—9 und Bl. 131 waren ursprünglich unbeschrieben und wurden in Nschr. mit Nr. 1—10 versehen. Auf Bl. 2^{a} wieder von anderer Hand eine griechische Stelle in arabischer Schrift.

Liturgikon, griechisch und arabisch.

1) Ritus der Weihen des Anagnostes, Hypodiakons, Archidiakons und Priesters, ar. (Bl. 3^{b}—9^{a}). 2) 7 Gebete der ἀγρυπνία für die Samstage, ausschließlich der Osterwoche, teils ar., teils parallel zweisprachig (Bl. 9^{a}—25^{a}). 3) 12 Gebete des Orthros für das ganze Jahr mit Ausnahme der Osterwoche, griech. und ar. (Bl. 25^{a}—36^{b}). 4) Ritus der Anlegung der priesterlichen Gewänder mit vorausgehenden Bemerkungen über die geistige Vorbereitung des zelebrierenden Priesters, ar. (Bl. 37^{a}—39^{a}). 5) Ritus der Prothesis, griech. und ar. (Bl. 39^{a}—44^{a}). 6) Liturgie des hl. Johannes (Chrysostomos), griech. und ar. (Bl. 45^{a}—70^{b}; Bl. 71 unbeschrieben). 7) Liturgie des hl. Basilios, griech. und ar. (Bl. 72^{a}—100^{a}). 8) Liturgie der Proëgiasmena nach dem hl. Gregorios, griech. und ar. (Bl. 100^{b}—117^{b}). 9) Ritus der Kommunion (μεταλήψης) mit verschiedenen Gebeten heiliger Väter, ar. (Bl. 118^{a}—130^{a}). 10) Ἀπολύσεις an den Hauptfesttagen, griech. (Bl. 130^{b}). 11) Ritus der Weihe eines Chorepiskopos, ar. (Bl. 131^{a}—132^{a}).

16. — 87 Blr. 4°. 18—19 Zln. 20×14; ca. 16×14. Zstd. Die letzten 9 Blr. lose im Einband; vielfach stockfleckig und vom Gebrauch sehr schmutzig. Ebd. Pappe mit schwarzem Lederüberzug, sehr schadhaft. Schr. Klein und ungleichmäßig, schwarz und rot. Bl. 4—8 in 2 Kolumnen geschrieben. Abschr. 18. Jh. Nachschrift (Nr. 10) jünger. Gesch. „Dieses القنداق (κοντάκιον) kaufte mit seinem Gelde der Priester Michael, Sohn des Priesters Mûsâ ibn ʿÎd-bašâra aus dem Dorfe Mimas, in Damaskus" (Bl. 80^{a}). — „Zum Gebrauche für den Priester Dâwûd Ǧamâl, Basilianermönch, und nach seinem Tode für die Mutter der Mönche" (= die Kongregation; auf der Innenseite des hinteren Einbanddeckels).

Liturgikon (zum großen Teil wie **15.**):

1) Ἀγρυπνία (Bl. 1^{b}—9^{b}). 2) Orthros (Bl. 9^{b}—17^{b}). 3) Bekleidung und Prothesis (Bl. 17^{b}—24^{b}). 4) Liturgie des hl. J. Chrysostomos (Bl. 25^{a}—43^{b}). 5) Liturgie des hl. Basilios

(Bl. 43^b—58^b). 6) Liturgie der Fastenzeit (Proëgiasmena) (Bl. 58^b—68^b). 7) Kommunion (Bl. 68^b—77^a). 8) Ἀπολύσεις (Bl. 77^b—79^a). 9) „Wisse, daß alle griechischen Christen die Gewohnheit haben, an den ausgezeichneten Festen und an den Festen der Martyrer gekochtes Getreide in die Kirche zu bringen, damit es den Segen empfange durch Vermittlung desjenigen, dessen Gedächtnis gefeiert wird. Diese Gebete sind hier niedergeschrieben, damit sie in den Ländern der arabischen Sprache benutzt werden . . .“; folgt dann der Text (Bl. 79^b—81^a). — 10) Beigaben: Gebet zur Wasserweihe (Bl. 1^a); Gebet über die Ölzweige am Palmsonntag (Bl. 81^b bis 84^b); Παρακλήση über Kranke (Bl. 85^a—87^b).

17. — 38 + VI Blr. 8°. 15 + ca. 14 Zln. 14 1/2 × 10; 10 × 6 bezw. 12 × 7. Zstd. Ziemlich lose im Einband. Bl. 36—38 und I—VI als Ersatz des verlorenen Schlußteiles angeheftet. Ebd. Mit Leder überzogener Holzdeckel. Schr. (von I) Sorgfältige Minuskel; Initialen und Überschriften goldgelb. Abschr. 15. Jh. (?). Nschr. 19. Jh.

I. Auszüge aus dem Typikon für die Char- und Osterwoche, griechisch.

1) Ὁ κανὼν τῷ ἁγίῳ καὶ μεγάλῳ σαββάτῳ (Bl. 1^a—3^a, 4^b—12^b). 2) Κανὼν τῆς Χριστοῦ ἀναστάσεως τοῦ Πάσχου (Bl. 13^a bis 25^a). 3) Αἱ ὧραι τῆς ἁγίας ἑβδομάδης τοῦ Πάσχου (Bl. 25^a bis 27^b). 4) Εἰς τὴν λειτουργίαν τὰ παρόντα ἀντίφωνα (Bl. 28^a bis 33^a). 5) Χερουβικὸν τοῦ μεγάλου σαββάτου (Bl. 33^a—33^b). 6) Εὐλογητάρια ἀναστάσεως (Bl. 34^a—38^b, von Bl. 36 an Nachschrift).

II. Bl. V^a—VI^a Horologion für Ostern (صلاة سواعى الفصح الجديد). Auf den übrigen Seiten verschiedene Gebetsanfänge, Schriftzitate u. a. ohne Wert.

18. — 205 Blr. (416 Textseiten, wobei die Zählung von 42 auf 53 überspringt). 4°. 18—22, bezw. 15—18 Zln. 20 × 12; ca. 16 × 11. Zstd. 3 Fragmente, schlecht erhalten; sehr vergilbt, schmutzig und fleckig. Ebd. Ganz lose und zerrissen; ursprünglich aus zusammengeklebten Papierblättern und darüber gezogenem dünnen Leder, so der vordere Deckel aus ca. 15 Blrn. aus verschiedenen arabischen liturgischen Hss. des 16. und 17. Jh., der rückwärtige Deckel aus 4 Blrn. ebensolcher Art und 12 Blrn. mit armenischem liturgischen Druck in 12°. Schr. Schwarz und rot. Die ursprünglich unbeschriebenen Seiten am Anfang und Ende, vielfach auch der Rand und S. 291 u. 292 sind mit Schreib- und Federübungen u. dgl. häßlich verunziert. Abschr. Von I., IV. u. V.: 18. Jh. von dem Priester Jûsuf; von II. u. III.: Jahr 7215 Ad. (= 1707 n. Chr.) von Naṣr-allâh, Sohn des Lehrers Ibrahim, aus Lydda bei Jerusalem (S. 144, 242, 257, 290).

Liturgica:

I. S. 1—42, 53—144: Horologion, aus dem Griechischen übersetzt von Meletios, Maṭrân von Ḥaleb. II. S. 145—290: Troparien für alle Heiligenfeste des griechischen Kirchenjahres. III. S. 293ff.: Troparien und Kontakien des Triodion und des Osterfestes, beginnend mit dem Sonntag des Pharisäers, unvollständig. IV. S. 395: 8 Zeilen Rest eines Gebetes. V. 395—413: „Ordnung der Gebete" vor Empfang der hl. Sakramente.

19. — 143 Blr. (die ersten 2 Blr. nicht numeriert). 8°. 14 Zln. 16×10½; 10½×6. Zstd. Der Schluß fehlt. Ebd. Schwarzes Leder mit Pressung; schadhaft. Schr. Kräftig, schwarz und rot. Abschr. 18. Jh. — Ein nicht näher begründetes Datum: 29. September 1783 (Bl. 1ª).

Fragment eines Horologion: Bl. 1ᵇ—116ᵇ vom Samstag des Lazarus bis zum großen Samstag, Bl. 117ª—119ᵇ unbeschrieben, Bl. 120ª—143ᵇ für den Ostersonntag, unvollständig.

20. — 190 Blr. (280 Textseiten). Folio. 2 Kolumnen mit je 23 Zln. 28×19; 24×16. Zstd. Vom Einband losgelöst. Anfang und Ende fehlen, auch sonst lückenhaft, vom vielen Gebrauch namentlich am Rande beschmutzt, stockfleckig. Ebd. Pappe mit schwarzem Lederüberzug, schadhaft. Schr. Ziemlich regelmäßig, schwarz und rot. Abschr. 18. Jh.

Fragment eines Oktoïchos: Rest der Sonntagsvesper nach dem ersten Ton (S. 1), dann die Matutin (μεσονυκτικόν) des Sonntags usw. Nach Schluß der Samstagsmatutin im vierten Ton hat S. 276 den Kustos: „Der fünfte Ton." Es folgt aber S. 277—280 das Exapostilarion für die Auferstehung, verfaßt von dem Kaiser Leon, dem Philosophen, unvollständig.

21. — 156 Blr. Folio. 2 Kolumnen mit je 25 Zln. 32×21; 24×15. Zstd. Vom Einband losgelöst, die letzten 2 Blr. ganz lose und zerrissen, vom Gebrauch am Rande sehr schmutzig. Ebd. Pappe mit schwarzem Lederüberzug, schadhaft. Schr. Sehr flüchtig, ungleichmäßig, schwarz und rot. Abschr. Freitag, 12. Januar 1850 von Ibrahîm, Sohn des verstorbenen Ḫûri Jûsuf ibn Ibrahîm an-Naṣr aus dem Flecken الطيبة.

Zweiter Teil der Paraklitiki (كتاب المُعَزِّى) oder Oktoïchos, enthaltend die Offizien des fünften bis achten Tones. (Bl. 1ª Gebet in Nachschrift.)

22. — 104 Blr. Folio. Zwei Kolumnen mit je 33 Zln. 31×20½; 27×15. Zstd. Schlecht; der Schluß fehlt. Die letzte Lage lose. Sehr viel stockfleckig und be-

schmutzt. Ebd. Die von schwarzem Leder überzogen gewesene Pappe ist aus vielen kleinen Stücken arabischer Hss. zusammengeklebt; sehr schadhaft. Schr. Flüchtig, aber deutlich, schwarz und rot. Abschr. Ende des 17. oder Anfang des 18. Jh.

Triodion, unvollständig.

23. — 221 Blr. 4°. 2 Kolumnen mit je 18 Zln. 20×13½; ca. 17×12. Zstd. Ein großer Teil am Anfang fehlt; die Blr. wurden beim neuen Einbinden stark zugeschnitten. Bl. 173 und 184 moderner Ersatz. Ganz schmutzig und fleckig. Ebd. Schwarzer starker Lederband mit Pressung. Schr. Unschön, ungleichmäßig, schwarz und rot. Abschr. Donnerstag, 27. Februar 1751 für den Ḫûrî Ǧirǧis كوبز (Bl. 221ᵇ).

Fragment eines Triodion, beginnend mit der Vesper des 3. Fastensonntags und schließend mit dem Offizium des großen Samstags (Bl. 1ᵃ—193ᵃ). Dazu Photagogika (Bl. 193ᵃ—195ᵃ) und Sticharia (Bl. 195ᵃ—221ᵇ) der Fastenzeit.

24. — 131 Blr. Folio. 17—19 Zln. 30×20; 20×12 u. 22×15. Zstd. Schlecht, an den Rändern vom Wurm stark zerfressen. Der größere Teil fehlt; die letzten Blr. nur zerrissene Reste. Ebd. Fehlt. Schr. Sehr sorgfältig; die Größe wechselt oft; schwarz und rot. Abschr. Begonnen Neumond im September 1653 (Bl. 1ᵃ). — Bes. Miḫâ'îl ibn Buṭrus (Vorsatzblatt).

Fragment eines Synaxarion der griechischen Kirche vom September bis Anfang November.

25. — 70 Blr. (132 Textseiten). 4°. 21 Zln. 21×14½; 15½×10½. Ebd. Schwarzes Leder mit tiefer Ornamentpressung. Schr. Ungleichmäßig, flüchtig, schwarz und rot. Abschr. Wende des 18. zum 19. Jh.

Euchologion für den Gebrauch eines Bischofs.

Nach dem Fihrist (S. 1) Weiheformulare und Gebete in 47 Kapiteln und mehreren Zusätzen: 1) Weihe (ترتيب رسامة) des Anagnostes, der in der Kirche liest und singt (S. 3). 2) W. des Hypodiakons, d. i. des Šammâs, der in der Kirche dient (S. 4f.). 3) W. des Archidiakons (S. 5—8). 4) Ordination (شرطونية), d. i. Auflegung der Hand auf einen Priester (S. 8—12). 5) O. eines Chorepiskopos, d. i. Bischofs der Dörfer (اسقف القرى; S. 12—14). 6) O. eines Erzpriesters, sei er Bischof oder Maṭrân (S. 14—17). 7) O. eines Patriarchen (S. 17—21). 8) Konsekration (تكريس) des heiligen Öles am großen Donnerstag (S. 21—47). 9) K. des Myron an demselben Tage (S. 47—50). 10) Ritus der geheimnisvollen Fußwaschung an demselben Tage (S. 50—54). 11) Weihe der Ölzweige am Palmsonntag (S. 55—57). 12) W. des Feuers am großen Samstag (S. 57—59). 13) Konsekration des ἀντιμίνσιον (Corporale) an demselben Tage, mit 2 Formularien

hiefür (S. 59—64). 14) K. eines neuen Kreuzes für eine neue Kirche (S. 64). 15) K. eines neuen (Altar)tisches oder Altars oder Altarraumes (هيكل; S. 64—70). 16) Gebet über einen Altar, der nach seiner Konsekration von den Heiden befleckt wurde (S. 70—73). 17) W. der Erde zur Bestattung der Leichname der Gläubigen, zwei Formulare (S. 73—77). 18) W. der Ikonen (S. 77f.). 19) K. des Taufbassins (S. 78). 20) K. einer neuen Patene für die Zelebration (S. 78f.). 21) K. eines neuen Kelches (S. 79f.). 22) K. von Altardecken und Kelchvelum (S. 79f.). 23) K. einer neuen Casula (بدلة خدمة الكهنوت; S. 81f.). 24) W. einer neuen Glocke (S. 82). 25) Ritus der Spendung des Sakramentes der Stärkung mit dem hl. Myron (S. 83—85). 26) Gebet über einen Vorsteher oder eine Vorsteherin eines Klosters (S. 85f.). 27) G. über einen Beichtvater (معلم اعتراف; S. 86f.). 28) W. der Kerzen am Feste des Eintritts (Christi in den Tempel) und der Sterbekerze (شمع النزاع), zwei Formulare (S. 87—90). 29) G. über das Öl zur Salbung des Kranken (S. 90f.). 30) G. über Wasser und Wein für den Kranken (S. 91). 31) W. des Wassers, der Salbe und des Getränkes für den Kranken (S. 91f.). 32) G. über die Kranken (S. 92f.). 33) G. über einen Knaben, der im Sprechen stottert (S. 93). 34) G. über eine Frau in Geburtswehen, die eine schwere Niederkunft hat (S. 94). 35) G. über die Tiere zur Abwendung von Unfällen (S. 94). 36) G. über Feinde, die sich versöhnen (S. 95). 37) G. für einen, der auf dem Meere reisen will (S. 95). 38) G. über neue Frucht (S. 95f.). 39) G. über Trauben bei ihrer Reife, die für die Kirche (zum Meßwein) bestimmt sind (S. 96). 40) G. über Traubensaft bei der Reife (S. 96f.). 41) G. über neuen Wein (S. 97). 42) G. über neues Öl (S. 97). 43) G. über Getreidesamen (S. 98). 44) صلاة لكفيين الحصاد (S. 98). 45) G. über eine neue Wohnung (S. 99). 46) G. über diejenigen, welche miteinander disputieren wollen (S. 99). 47) Formel der Lossprechung des Beichtenden (S. 99f.). — Glaubensformel des Papstes Urban VIII. (S. 100 bis 109). — Gebete und Segnungen für verschiedene Anlässe und Bedürfnisse: über Gefäße für Öl und Wein, über ver-

unreinigte Brunnen, das Fleisch am Osterfeste, für einen Reisenden zu Land (S. 109—113). Ritus der Proskynesis am Abende des Pfingstsonntags (S. 113—130). — Gebet und Evangelien über Kranke (S. 130—132).

26. — 359 Blr. (710 Textseiten). 4°. 17 Zln. 20×15; 15×9½. Zstd. Nicht fest im Einband; am Anfang fehlen 8 Blr. und sind mit 5 Blrn. ergänzt worden, vom Gebrauch durchweg sehr beschmutzt. Ebd. Schwarzes Leder, schadhaft. Schr. Flüchtig, ungleichmäßig, schwarz und rot, auf einigen Seiten auch blau. Abschr. Mittwoch, 12. Oktober 7207 Ad. (= 1699) von dem Ḫûrî Manassâ ibn Ǧirǧis, bekannt als Ibn as-Sulâl (S. 406, 708). — Nschr. S. 709f.

Großes Euchologion [verschieden von der Rezension des Meletios]. Bl. 1^a—2^a unbeschrieben. Bl. 2^a—4^a Fihrist in Nachschrift (beginnend mit Kap. 2; zwischen Bl. 3 und 4 fehlt ein Blatt mit Text). Bl. 5 (= S. 5 u. 6.) Fragment des ursprünglichen Fihrist mit Kap. 46—73. Bl. 6^a (= S. 5 und 6 wiederholt) Rest des Kapitels 1) Weihe des Lektors. Dann fortlaufender Text samt fortlaufender Paginierung. 2) Weihe des Subdiakons, unvollständig (S. 6, 1 Bl. fehlt). 3) W. des Diakons; Anfang fehlt (S. 7—12). 4) Ordination des Priesters (S. 13—17). 5) O. des Chorepiskopos (S. 18—21). 6) O. des Bischofs oder Maṭrân (S. 21 bis 36). 7) O. des Patriarchen (S. 36—41). 8) Gebet über eine Wöchnerin am Tage ihrer Niederkunft (S. 42—44). 9) Gebet über das Kind am 8. Tage nach seiner Geburt zur Namengebung (S. 45—47). 10) G. für die Wöchnerin am 40. Tage bei ihrem Eintritt in die Kirche (S. 47—53). 11) G. über eine Frau, die eine Fehlgeburt hatte (S. 53—55). 12) (Verordnung) darüber, wer beim Übertritte von den Häretikern nochmals getauft wird und wer nicht, und über jene, welche von den Häretikern und Schismatikern zur allgemeinen Kirche zurückkehren, samt Ritus der Aufnahme (S. 55—64). Genannt sind: Armenier, Kopten, Nestorianer; der folgende Name (Maroniten ?) ist ausradiert. 13) Ritus der Taufe (S. 65—88). 14) G. zur Lösung des Gürtels des Getauften am 7. Tage nach der Taufe (S. 88—90). 15) G. zur Scherung des Haupthaares des Kindes (S. 90—92). 16) R. der Verlobung, d. i. Zahlung der Mitgift und des Heiratspfandes (S. 92—97). 17) R. der Krönung der ersten Braut (S. 97—113). 18) R. der

Lösung der Krone des Bräutigams und der Braut (S. 113f.). 19) R. bei der zweiten und dritten Ehe (S. 114—128). 20) Weihe des heiligen Öles (= Spendung des Sakramentes der Ölung; S. 128—175). 21) G. beim kleinen Agiasmos, d. i. Wasserweihe (S. 175—190). 22) R. der großen Wasserweihe am Feste Epiphania (S. 190—205). 23) G. über den Novizen, d. i. zur Einkleidung (S. 205—207). 24) G. zur Bekleidung mit dem kleinen Mönchsgewande, d. i. des μανδίον für Mönch und Nonne (S. 207—222). 25) G. zur Bekleidung mit dem großen englischen Mönchsgewande (S. 223—252). 26) G. bei der Abnahme des κουκούλιον am 7. Tage (S. 252f.). 27) R. der Beerdigung der Laien. Voraus geht eine Entscheidung des Patriarchen Theodoros bezüglich der Erlaubtheit des Begräbnisses von Laien in Kirchen (S. 253—291). 28) Begräbnisritus für Kinder (S. 292—305). 29) B. für Mönche, Nonnen, Priester und Erzpriester (S. 305—336). 30) B. für Priester (S. 336—386). 31) G. über einen Brunnen, in welchen Unreines gefallen ist (S. 387f.). 32) G. über Gefäße mit Wein, Öl, Honig, in welche Unreines gefallen ist (S. 388—390). 33) G. über unreine Gefäße (S. 390). 34) G. über verunreinigtes Getreide und Mehl und anderes (S. 391). 35) G. bei der Grundsteinlegung eines Hausbaues (S. 392). 36) G. beim Eintritt in ein neues Haus (S. 392f.). 37) G. bei der Grundsteinlegung einer Kirche (S. 393f.) 38) G. beim Aufpflanzen eines Kreuzes beim Bau einer neuen Kirche (S. 394—396). 39) Weihe eines Altares (S. 396—399). 40) G. bei der Öffnung einer von den Häretikern (S. 399f.) und 41) von den Heiden (S. 400f.) befleckten (entweihten) Kirche. 42) G. über eine Kirche, wenn in ihr jemand plötzlich gestorben ist (S. 401f.). 43) R. der Fußwaschung am großen Donnerstag (S. 402—406). 44) G. bei der Entblößung des Altares (S. 406f.). 45) R. der Zubereitung des hl. Chrysams (S. 407—410). 46) Konsekration des ἀντιμίνσιον (S. 410f.). 47) G. bei der Darbringung der ersten Früchte (S. 414) und 48) der Erstlinge der Dreschtenne (S. 414f.). 49) G. über gekochtes Getreide, das an den Festen der Martyrer dargebracht wird (S. 415f.). 50) G. über einen, der sich durch

ein Gelübde und einen Eid gebunden hat (S. 416f.). 51) G. dessen, der einen bösen Traum hatte (S. 417f.). 52) G. zur Bekämpfung der Unlauterkeit (S. 418). 53) G. eines zur Unlauterkeit Versuchten (S. 419). 54) G. über einen, der falsch geschworen (S. 420), 55) der seinen Eid gebrochen hat (S. 420f.), 56) der etwas Unreines aß (S. 421f.), 57) der abscheuliche Gedanken hat (S. 422f.). 58) G. über bußfertige Sünder (S. 423f.). 59) G. über einen Bußfertigen nach seinem Tode (S. 425). 60) G. über einen Toten um Absolution von jeder Verfluchung (S. 426—429). 61) G. über Kranke aller Art (S. 429). 62) G. bei Grabung eines neuen Brunnens (S. 430). 63) G. über eine neue Weinpflanzung (S. 430f.). 64) G. über Weintrauben (S. 431f.). 65) G. zur Weinsegnung (S. 432f.). 66) G. über einen Acker oder Weinberg oder Garten, wenn sie von Kalamitäten betroffen sind, vom hl. Martyrer Tryphon, der es bei einem solchen Anlaß zu seiner Zeit gebetet hat (S. 433—438). 67) G. bei der Aussaat des Samens (S. 438—440). 68) G. zur Segnung der Jagdnetze (S. 439f.). 69) G. beim Bau eines Schiffes (S. 440f.). 70) G. zu den hl. Siebenschläfern für Kranke, die nicht schlafen können (S. 442). 71) G. zur Salzsegnung (S. 443). 72) G. über ein Kind, das jemand aufzieht (S. 444—446). 73) Rede des hl. Johannes Chrysostomos am großen Donnerstag (S. 446—448), und 74) Predigt desselben am Ostersonntag (S. 448—450, beide identisch mit jenen in den griechischen Euchologien). 75) G. zur Segnung der Fleischspeisen an Ostern (S. 450f.), 76) der Eier und des Käses (S. 451). 77) G. über eine Wohnung, die von den Dämonen beunruhigt wird (S. 451—453). 78) G. über einen Töpfer- oder Kalkofen (S. 454—456). 79) G. über ein Kind, das in die Schule geht, um das Lesen der Hl. Schrift zu lernen (S. 456f.). 80) G. über ein Kind, das langsam im Verstehen ist (S. 457—459). 81) G. über Kranke, wenn sie von unreinen Geistern geplagt werden (S. 459—467). 82) Sieben Gebete vom hl. Basilios dem Großen über Besessene (S. 467—483). 83) G. über widerwillig Sterbende (S. 483—501). 84) G. über Haustiere und Herden (S. 502).

85) R. der heiligen Waschung am großen Donnerstag (S. 502 bis 511). 86) R. der Proskynesis am Abende des Pfingstsonntags (S. 511—533). 87) G. der ἀγρυπνίαι und verschiedene Bittgebete (S. 534—540). 88) G. um Regen (S. 541 bis 549); acht Gebete um Regen von dem Patr. Kallistos v. Kpl. (S. 549—563). 89) Kanon der Furcht vor einem Erdbeben, verfaßt von dem Vater Joseph (S. 563—580). 90) Kanon der hl. Dreifaltigkeit gegen verderbliche Krankheiten (S. 580—611). 91) G. des Vertrauens und des Flehens bei Hitze und Trockenheit, verfaßt von dem Patr. Kallistos von Kpl. (S. 602—604). 92) G. bei drohendem Gewitter (S. 604f.). 93) G. bei Windstille und bei Sturm auf dem Meere (S. 605—608). 94) G. bei allen Unglücksereignissen, Stürmen, Krankheiten und Züchtigungen (S. 608 bis 612). 95) Ritus bei Einfällen der Barbaren und Angriffen der Heiden (S. 612f.). 96) Kanon des Flehens zur Gottesmutter bei Kriegsgefahr, verfaßt von dem Vater Johannes (scil. v. Damaskus, S. 614—620). 97) G. bei Angriffen der Heiden von Bischof Makarios von Philadelphia (S. 621 bis 624). 98) G. bei Einfällen der Heiden (S. 625—628). 99) Gebete bei Heimsuchungen von dem Patr. Kallistos von Kpl. (S. 628—635). 100) G. für das christliche Volk von demselben (S. 635—637). 101) G. für den König und sein Heer von demselben (S. 637—640). 102) G. bei Aufrichtung des Kreuzes (S. 640—642). 103) Gebete bei Erneuerung des Altarraumes von Kallistos (S. 642—645). 104) Ritus der παρακλήση, d. i. Anrufung in jedem Anliegen (S. 645—657). 105) Ritus der Erhebung der Panagia bei beabsichtigter Reise (S. 657—661). 106) G. der Reisenden zu Land (S. 661). 107) G. dessen, der auf dem Meere fahren will (S. 662). 108) Kanon der Gottesgebärerin als Anrufung beim Bekenntnis der Sünden, verfaßt von dem Mönch Euthymios (S. 662—670). 109) Ritus der Aufnahme derer, die den Glauben verleugnet hatten und zum wahren orthodoxen Glauben zurückkehren, verfaßt von dem Patr. Methodios von Kpl. (S. 671—683). 110) G. für den Priester nach pollutio nocturna (بعد التناوم, S. 683—691). 111) G. bei Versöhnung streitender Feinde

(S. 691). 112) R. der geistlichen Verbrüderung (S. 692—696). 113) G. bei unheilbaren Leiden (S. 696f.). 114) G. der Nachlassung, welches von dem Erzpriester dem Beichtvater geschrieben wird, und das die Griechen συγχωρικόν nennen (S. 697f.). 115) G. des συγχωρικόν, das der Erzpriester oder Beichtvater (معلم اعتراف) oder Priester über das Haupt des Büßers liest, wenn er die heiligen Sakramente empfangen will (S. 698—702). 116) Entlaßformeln (ἀπολύσεις) für Officium und Messe an den Herrenfesten (S. 703—708). — G. für eine Frau, die eine schwere Niederkunft hat (S. 709f.). — G. nach schwerer Niederkunft (S. 710).

27. — 263 Blr. (524 Textseiten). 8°. 14—15 Zln. 16×11; 10×6 und 12×7. Zstd. Nicht fest im Einband, am Anfang fehlen ca. 20 Blr., gegen Schluß sind einige Blr. ausgefallen; vom Gebrauch zum Teil sehr fleckig und schmutzig. Ebd. Starkes, schwarzes Leder. Schr. Klein, schwarz und rot, mit zwar öfters wechselnder Tinte, aber von derselben Hand (abgesehen von den Nachschriften). Abschr. 17. Jh.

Euchologion, Auswahl der wichtigsten Stücke aus dem großen Euchologion 26, nämlich (S. 1—496) die Kap. 10 (Rest), 11, 13 (hier 12), 14, 15, 16, 17, 19 (S. 102—125; S. 121f. in Nachschrift, ebenso in Nachschrift Kap. 18 auf S. 122 und auf dem Rand), 20, 22, 27, 29, 30, 16 (hier 28), 87, 60, 65, 68, 82, 83. — Ferner: Ritus der Spendung des Sakramentes der letzten Ölung nach der Ordnung der römischen Kirche mit daranschließender Litanei aus der commendatio animae (S. 497—516); in Nachschrift teilweise Wiederholung der Litanei und Gebete für den Sterbenden (S. 517—524).

28. — 133 Blr. (260 Textseiten). 8°. 14—26 Zln. 15 1/2×10 1/2; 11×7. Ebd. Starkes schwarzes Leder mit Pressung. Schr. Sehr klein, unregelmäßig, schwarz und rot. Abschr. 1. Hälfte des 18. Jh.

Kleines Euchologion zum Gebrauch des Priesters. S. 1—14 unbeschrieben. Kap. 1—11 (S. 15—93) entsprechen den Kap. *8, 10, 11, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21* im großen Euchologion 26, ebenso Kap. 17 (S. 106—110) = *105*, 19 (S. 113) = *107*, 20 (S. 114—129) = *22*, 23 (S. 164—195) = *29*, 25 (S. 204—230) = *87*, 30 (sogleich nach 25, S. 230 bis 232) = *117 ebd.* Zum Teil dem römischen Rituale sind entnommen: 12) (fehlerhaft hier 14) Weihe der Kerzen am

Feste des Eintritts Christi in den Tempel (S. 93—97). 13) Weihe der Bilder (S. 97f.). 14) W. der Ölzweige am Palmsonntag (S. 98—103). 15) W. der Altargefäße, nämlich des Kelches, der Patene und des Velums (S. 103—105). 16) W. einer neuen Casula, S. 105f.). 18) Verkündigung der Totenklage (كرازة النياحة) für die Verstorbenen an drei Samstagen des großen Fastens, am S. der Fleischenthaltung und am S. vor Pfingsten (S. 110—112). 21) (sic) خدمة الحاجة المقدسة (S. 129—136). 22) Ritus des Aufstoßens der Türe (zur Auferstehungsfeier, S. 136—164). 24) R. der (Aufnahme in die) Kongregation des Kleides (Skapuliers) der Herrin Maria und Gebete bei der Aufnahme in die Rosenkranzbruderschaft (S. 195—203). 31) Gebete über in Todesgefahr Befindliche, für die Kranken nach Empfang der Sakramente in der Agonie (S. 232—251). — Nachschrift: G. über alle Kranke (S. 252), über Fieberkranke (S. 253); (von dritter Hand:) G. um Bewahrung der Christen vor wilden und schädlichen Tieren und allem, was gefürchtet wird (S. 255—259), G. der Bekleidung des Bräutigams (sic, S. 260).

29. — 148 Blr. 8°. 14 Zln. 17×10½; 13×7. Zstd. Gut. Ebd. Starker schwarzer Lederband mit Pressung. Schr. Klein, aber nicht eng, schwarz und rot. Abschr. 17. August 1847 (Bl. 145[a]). — Bl. 3[ab] Gebete in moderner Nachschrift.

„Heilswaffen im letzten Kampf“, (Titel: كتاب الاسلحة الخلاصية فى معركة النامية). Anweisungen und Gebete zum Gebrauche der Priester für Sterbende. Nach der Vorrede (Bl. 5[b]—6[b]) und dem Inhaltsverzeichnis (Bl. 7[a]—8[a]) der Text in 17 Kapiteln (Bl. 8[b]—127[b]), darunter Kap. 11: Formel des Segens und der Absolution nach dem Papst Benedikt XIV.; Kap. 12: Segnung des Kleides unserer Herrin der Jungfrau Maria (Skapulier); Kap. 17: Ritus der Weihe des heiligen Öles und der Salbung des Kranken durch sieben Priester und mehrere Diakonen in der Kirche. Im Anschluß daran Kap. 30 (sic): Ritus der Beerdigung der Laien (Bl. 127[b]—145[a]).

30. — 18 Blr. 8°. 15 Zln. 15×11; ca. 11½×7. Zstd. Sehr fleckig. Ebd. Schwarzer Lederband mit Pressung, abgenutzt. Schr. Klein, schwarz u. rot. Abschr. Wende des 18. zum 19. Jh.

Kleines Handbuch für die Krankenseelsorge. 1) Ritus des Sakramentes der hl. Ölung (Bl. 3[b]—15[b]). 2) Formel der

Absolution in der Todesstunde (Bl. 16ᵃᵇ). 3) „Gebet der Totenklage" (صلوة النياحة) am Abend (Bl. 16ᵇ—17ᵇ).

31. — 103 Blr. (183 Textseiten). Folio. 18 Zln. 33×22; 22×15. Zstd. Nach S. 180 folgen unmittelbar S. 190—192. Ebd. Fehlt. Schr. Moderne Kurrentschrift, ungleichmäßig, gegen Schluß sehr flüchtig. Abschr. Auf Veranlassung des Patriarchen Raḥmâni (Notiz auf dem Umschlag). Die Vorlage hatte mehrere Lücken, was der Patriarch eigenhändig in lateinischer Sprache an den betreffenden Stellen vermerkt.

Fragment der Apostolischen Konstitutionen, beginnend mit Kap. 23. Anfang des Kap. 69, unvollständig (S. 180/190), Kap. 71 (S. 191).

32. — 167 Blr. 4°. 17 Zln. 21×15½; 16×10. Zstd. Äußerst stark vom Wurm beschädigt, vielfach fleckig. Bl. 1 lose und zerrissen. Schluß fehlt. Ebd. Fehlt. Schr. Flüchtig, schwarz und rot, sehr wenig vokalisiert. Im ersten und namentlich im letzten Viertel ist die ursprüngliche Schrift bis zur Unleserlichkeit verblaßt, zum Teil, soweit noch etwas lesbar, von späterer Hand aufgefrischt. Abschr. 18. Jh. (J. 1765? s. unten VIII).

Sammlung eherechtlicher Kanones und kalendarische Berechnungen.

I.) Bl. 1ᵇ—10ᵇ: Erbschaftsrechtliche Bestimmungen aus den Kanones der Väter. II.) Bl. 11ᵃ—23ᵃ: Eherechtsgesetze der Christen und deren Erklärungen. III.) Bl. 24ᵃ—36ᵃ: „Leichte Erklärung der Ehebestimmungen der Christen aus einer Sammlung des (melkitischen) Patr. Makarios von Antiochien (1643—1677)." Bl. 37ᵇ: 33. Kanon des sechsten Konzils. Bl. 38ᵃ—39ᵇ: (Eherechtliche) „Kanones des Patriarchen von Konstantinopel, nach welchen bis jetzt die große Kirche geleitet wird, gegeben 4. Sept. 1507 n. Chr." IV.) Bl. 39ᵇ—47ᵇ: Erklärung von Kanones der heiligen Väter in Ehesachen. V.) Bl. 48ᵃ—50ᵃ: Abhandlung über die Einteilung des Jahres und die Namen der Monats- und Wochentage bei den Griechen, Kopten, Syrern und Arabern. Jeder Satz wird eingeleitet mit قال الحكيم „es sagt der Weise". VI.) Bl. 50ᵇ—64ᵃ: Osterberechnungen in 18 Kap. mit vorausgehendem Fihrist. VII.) Bl. 64ᵇ—67ᵃ: Rechenexempel des Šeiḫ ʿAbd-al-ʿAzîz al-Ušnuhî [vgl. C. Brockelmann, *Gesch. d. arab. Literatur* I 390]. VIII.) Bl. 67ᵇ—152ᵃ: Berechnung der Oster- und anderen Festzyklen, beginnend mit dem J. 6917 Ad. und fortgeführt bis zum J. 7448 Ad. = 1940 n. Chr.; vom J. 7273 Ad. an ist

das entsprechende Jahr der christlichen Ära beigefügt, hier 1765. IX.) Bl. 152b—167b: „Nützliche Fragen und Antworten betreffend das Fest der Verkündigung und die übrigen Herrenfeste, die wir aus der griechischen Sprache in die arabische übertragen haben zum Nutzen unserer gläubigen Brüder“, unvollständig.

33. — 135 Blr. (268 Textseiten). 4°. ca. 21 Zln. 24×18; ca. 17×12. Zstd. Alle Blr. sind unten stark mit Öl getränkt. Ebd. Mit schwarzem Leder überzogene Pappe. Schr. Sehr unregelmäßig, flüchtig, unvokalisiert, von zwei Händen, die oft mitten in der Zeile und in der Seite wechseln. Überschriften und Einleitungen zu den Bibelstellen rot. Auf den leeren Seiten 203 u. 268 und mehrmals auf dem Rande Schreibübungen (eines Kindes?). Abschr. Wende des 17. zum 18. Jh. — Bes. „Jûsuf Sim'ân Ajûb aus 'Amiq al-biqâ'a, der es mit seinem Gelde gekauft hat“ (S. 139, 203, 268).

I.) S. 1—202: Theologisches Werk, in vier Büchern, angeblich vom hl. Athanasios. Titel: كتاب اثاناسيوس الكبير بطريرك مدينة الاسكندرية.

Vgl. G. Graf, *Die Philosophie und Gotteslehre des Jahjâ ibn 'Adî und späterer Autoren*. Münster 1910. S. 56—62, und namentlich derselbe, *Ein bisher unbekanntes Werk des Patriarchen Eutychios von Alexandrien* in *Or. Chr.* N. S. I (1911) S. 227—244.

II.) S. 204—268: Fragment eines theologischen Werkes mit dem Titel: كتاب نير العقل كالمصباح واهو الكتاب المسما بالايضاح. „Buch, das den Verstand erleuchtet wie die Lampe, und es ist das Erklärung genannte Buch.“ Inhaltsverzeichnis von 8 Kap. (S. 204): 1) Erklärung der Trinität und Unität Gottes. 2) E. des Grundes der Menschwerdung des Sohnes Gottes, seiner Leiden und seiner Kreuzigung. 3) E. aus den Büchern der Thora und des Josua, des Sohnes des Nûn, zur Beglaubigung des Vorzugs der christlichen Religion und zum Erweis ihrer Wahrheit. 4) E. des Pascha und des Lammes, und des Brotes und Weines, welche der Leib und das Blut Christi sind. 5) Darlegung des Kampfes, den die Satane mit den Gläubigen führen, und wie man sie überwindet und in die Flucht schlägt. 6) Gebot des Sonntags und seine Würde. 7) Darlegung des Grundes des Fastens am Mittwoch und Freitag. 8) Was ist das Fasten, und wie muß es sein? — Text nur der ersten 3 Kap. S. 205—225, 226—240, 241—268.

Der nicht genannte Verfasser ist Severus ibn al-Muqaffaʿ. Vgl. G. Graf, *Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit.* Freiburg i. B. 1905. S. 44, Nr. 4.

34. — 208 Blr. (391 Textseiten). Folio. 16 Zln. $30\frac{1}{2} \times 22$; $20\frac{1}{2} \times 12$. — Neueste Kopie des in **33** enthaltenen Pseudo-Athanasianischen Werkes in sorgfältiger großer Kursive, in starkem Halbleder- und Leinwandband, im Seminar St. Anna gefertigt.

35. — 163 Blr. Folio. 19 Zln. 28×18; 20×12. Zstd. Von dem ersten Bl. und den 6 letzten zerrissenen Blrn. nur mehr der innere Teil vorhanden, von Bl. 46 das äußere Drittel abgerissen; einige Blätter verbunden; Bl. 161 u. 162 umgekehrt eingebunden. Die Papierlagen (je 10 Blr.) sind auf der ersten und letzten Seite numeriert, über dem Text mit koptischen (ursprünglich), unter dem Text mit syrischen Ziffern; demnach fehlen am Anfang $2\frac{1}{2}$ Bogen = 25 Blr.; weitere Lücken von je 1 Bl. nach Bl. 104, 114, 121, 123, 124, 125, 146, 148. Die ersten 6 und letzten 20 Blr. stark fleckig. Ebd. Leder, sehr schadhaft; die äußeren Hälften der Deckel sind abgebrochen. Zum Einband sind Reste einer griechischen Hs. verwendet, wovon auf die beiden Deckel je 4 Blr. aufgeklebt sind und eines (als Bl. 164) frei ist. Schr. Ziemlich gleichmäßig; Überschriften rot. Abschr. 13. Jh.

Predigten des Patriarchen Athanasios von Jerusalem auf alle Sonn- und Festtage des Kirchenjahres, unvollständig.

1) Rest der Predigt am 2. Sonntag nach Ostern (Bl. 1^a bis 1^b). 2 u. 3) Predigt am 3. und 4. Sonntag nach Ostern (Bl. 1^b—5^a; 5^a—6^b; 160^{ab}; 7^a—9^a), 4) am 5. Sonntag nach Ostern (Bl. 9^b—14^b), 5) am Feste der heiligen Auffahrt (Bl. 14^b—17^a), 6) am Sonntag vor Pfingsten (Bl. 17^b—24^a), 7) am Pfingstsonntag (Bl. 24^a—29^a), 8—31) an 24 Sonntagen nach Pfingsten (Bl. 29^a—155^a), 32) am Sonntag vor dem Feste der Geburt (Bl. 155^a—163^a), 33) Anfang der Pr. am Weihnachtsfeste (Bl. 163^a).

Die ganze Sammlung umfaßt ursprünglich 64 Predigten und scheint aus dem Griechischen übersetzt zu sein. Der Verfasser ist nicht näher bekannt und bestimmt. Vgl. auch die *Cod. Vat. syr. 186* (Kat. Assemani III, S. 416—426), *Berol. ar. 10194 u. 10195* (geschr. 1840 Alex. = 1556 n. Chr.; Kat. Ahlwardt IX, S. 559f.), *Jerusal. S. Marc. 23*A*, s. *Or. Chr., Neue Serie* II (1912), S. 330, *ibid. S. Sepulcr.*, ar. **221**. Druck: كتاب المواعظ الشريف لابينا الجليل فى القديسين اثناسيوس بطريرك اورشليم. Ḥaleb 1711 (Folio) auf Veranlassung und Kosten des Patriarchen Chrysanthos (1707–1731) von Jerusalem, besorgt vom Patr. Athanasios von Antiochien. Der Herausgeber hat den Text einer in Jerusalem gefundenen Hs. entnommen, sprachlich revidiert und sehr frei umgearbeitet.

36. — 305 Blr. (603 Textseiten). Folio. 17 Zln. 30×20; 21×13. Zstd. Ziemlich gut. Bl. 1—16 lose und beschmutzt. Ebd. Leder, schadhaft. Schr. Groß, Interpunktion rot. Der Textspiegel in doppelliniger roter Einfaßleiste. Abschr. 10. Rabiʿ I 1162 (H. = 1748 n. Chr.) von ʿAbd ar-Raḥîm ibn Šamûṭ aš-Šâmi (dem Syrer), Anhänger des orthodoxen Glaubens und der Petrus-Kirche (الكنيسة البطرسية) in der Stadt Miṣr (Kairo).

Moralisch-aszetische Abhandlungen, übersetzt vom Patriarchen Athanasios von Antiochien aus „Homilien" des hl. Johannes Chrysostomos (so nach der Einleitung).

Der Titel ist ausradiert. Einleitung in Maqâmen S. 1—4. Fihrist S. 5—7. Text S. 8—603 in 34 مقالات; dieselben behandeln: 1) Kindererziehung, 2) Ratschläge für Wohltun, 3) die Kirche Christi und die übrigen Geheimnisse dürfen wir nicht vernachlässigen und verachten, 4) Ps. 48,17, 5) Streben nach Reichtum, 6) Hochmut und Ehrsucht, 7) Almosen, 8) künftiges Gericht und ewige Höllenstrafe, 9) Bekenntnis und Buße, 10) Neid und Haß, 11) Rachsucht und Feindschaft, 12) Erinnerung an das Böse, 13) allgemeine und brüderliche Liebe, 14) Almosen, 15) „die göttliche Erscheinung" (d. i. das Erscheinen Gottes in der Eucharistie), über „jene, welche vor Vollendung des göttlichen Meßopfers aus der Kirche gehen, und welche die schauerlichen Geheimnisse unwürdig empfangen"; 16) Gebet, 17) Tugend und Laster, 18) Eid, 19) Buße, und über jene, welche es verabsäumen, sich in der Kirche zu versammeln, vom heiligen Tisch, und vom Gericht, 20) immer dauernde Predigt, 21) Tod und Ende der Welt, 22) Demut und Gerechtigkeit, 23) Seele und Hoffnung, 24) ewige Strafe und gerechtes furchtbares Gericht, 25) Reichtum und Armut, 26) Vorauswissen und Vorsehung Gottes, 27) Buße, König David und die Frau des Urias, 28) Buße und Fasten, Jonas, Daniel und die drei Jünglinge, 29) Buße, 30) Gebet und Flehen, 31) Buße und Almosen, wird gesprochen am Sonntag der Käseenthaltung, 32) Krankheiten und Ärzte, 33) die zehn Jungfrauen, wird gesprochen am großen Dienstag, 34) die falschen Propheten, die irrenden Häretiker, die Anzeichen des Endes dieser Welt, vom hl. Johannes Chrysostomos.

37. — 9 Blr. Folio. 21 Zln. 29½×20; 23×12½. Zstd. Heftweise zusammengeklebt, sehr fleckig und schmutzig. Auf der ersten Seite mehrere Worte

durch schadhafte Stellen unleserlich. **Schr.** Weit, deutlich, Interpunktion und kleine, nur 1—2 Worte umfassende Noten zwischen den Zeilen von späterer Hand, rot. **Abschr.** J. 1705 n. Chr. von Eljās (Bl. 1[a]; vgl. oben **15.**).

Fragment aus dem Vorigen. Rest der 30. Homilie (Bl. 1[a]), 31. H. (Bl. 1[b]—9[a]), Anfang der 32. H. (Bl. 9[b]).

38. — 150 Blätter (295 Textseiten). 4°. 23 Zln. 20 1/2 × 13; ca. 17 × 11. **Ebd.** Halbleder, schadhaft, nicht fest. **Schr.** Zuerst blaß, dann schwarz, klein. **Abschr.** Freitag, 27. Februar 1874 n. Chr.

Sammlung von 34 Väterhomilien zur Verlesung an Festtagen:

1) S. 1—11: Anonym auf Maria Verkündigung. *Inc.* انه لما اراد خالق الخلائق وبارى الوجود الخ. — 2) S. 12—15 von (Ps.-)Johannes Chrysostomos für dasselbe Fest. *Inc.* فلنعيد الان يا اخوة ببشارة الفرح والسرور والابتهاج الخ. — 3) S. 15—20 von dems. auf die Auferstehung des Lazarus von den Toten. *Inc.* ان قيامة العازر اليوم من الموت قد منحنا ابدًا لتلخيص شكوك كثيرة الخ. — 4) S. 20—25 von dems. desgleichen. *Inc.* يا احباى اسمعوا منى اليوم كلمات يسيرة عن انسان الخ. — 5) S. 25—29 von dems. für den Palmsonntag = Migne, *P. G.* LIX, 703—708. — 6) S. 29—38 von (Ps.-)Epiphanios, Bischof von Cypern, für den Palmsonntag = *l. c.* XLIII, 428—437. — 7) S. 38—45 von (Ps.-)Chrysostomos auf den Feigenbaum, den der Herr dürr werden ließ; wird gelesen am großen Montag = *l. c.* LIX, 585—590. — 8) S. 45—56 von dems. über die zehn Jungfrauen; wird gelesen am großen Dienstag = *ibid.* col. 527 bis 532. — 9) S. 56—72 von dems. über den Verrat des Judas; wird gelesen am großen Mittwoch. *Inc.* لقد تدعونا الضرورة اليوم بان نخاطب محبتكم بكلمات يسيرة الخ. — 10) S. 72—84 von dems. über die Salbung der Füße des Herrn durch die Sünderin, für den nämlichen Tag = *ibid.* col. 531—536. — 11) S. 84—91 von dems. über das Gebet unseres Herrn im Ölgarten, für den großen Donnerstag. *Inc.* يا احباى ان معلمى الكنيسة يشبهون الالم المحبة لولدها الخ. — 12) S. 91—97 von dems. über den Eingang des Räubers ins Paradies, für den großen Freitag. *Inc.* هلم يا محبى التسابيح لنسبح المسيح الذى صُلب من اجل خطايانا الخ. — 13) S. 98—114 von dem hl. (Ps.-) Epiphanios, Bischof von Cypern, am großen Samstag über die Salbung des Leibes Jesu und über Josef von Arimathäa,

über das Absteigen Jesu zur Hölle, seine Leiden und die wunderbare Erlösung Adams und seines Geschlechtes = Migne, *P. G.* XLIII, 440—464. — 14) S. 114—120 vom hl. Johannes Chrysostomos am Osterfeste. Vgl. G. Graf, *Arabische Chrysostomoshomilien*, Tübinger Quartalschrift 1910, S. 188 bis 195, 203—210. — 15) S. 120—127 von Ja'qûb von Sarûğ am Ostersonntag. *Inc.* يا اخوة واحباى ان هذا اليوم هو يوم فرح وسرور الخ. — 16) S. 127—134 vom hl. Mâr Afrîm (Ephrem) über den Satan und den Tod, am Ostersonntag. *Inc.* يا اخوة من ذا الذى يستطيع ان يتكلم بتحرير بليغ عما فعل سيدنا الخ. — 17) S. 135—145 von (Ps.-)Chrysostomos über den Eintritt des Vorläufers Johannes (sic) in die Hölle, die Fesselung Satans und die Befreiung der gefangenen Seelen, wird gelesen am Ostersonntag. *Inc.* يا اخوة واحباى من اللازم لنا ان ننظر الى هذا اليوم العظيم الخ. — 18) S. 145—164 von dems. am neuen Sonntag oder dem Sonntag des zweifelnden Thomas. *Inc.* يا اخوة بعد ان تقدمنا فعيدنا لقيامة المسيح الهنا الخ. — 19) S. 165 bis 172 von dems. desgleichen. *Inc.* يا اخوة ها انا قدمت ايضًا لاقضيكم الدين الواجب على الدين المضاوى الوفا الخ. — 20) S. 172 bis 179 von dems. am Mittwoch der Pfingstmitte (نصف الخمسين). *Inc.* انه من الواجب علينا يا اخوة ان نتذكر فضل الله علينا الخ. — 21) S. 179—185 von dems. am Donnerstag der Himmelfahrt. *Inc.* انه قد يخصنا اليوم اجمعين ان نقول ذلك القول النبى فى اوانه صعد الله الخ. — 22) S. 185—193 von dems. am Sonntag nach Pfingsten, der dem Gedächtnis aller Heiligen bestimmt ist. *Inc.* يا اخوة ارى ان قليلين هم الذين قدموا اليوم الى الكنيسة. ليت شعرى ما العلة فى ذلك الخ. — 23) S. 193—202 vom hl. Mâr Ja'qûb, Bischof von Sarûğ, Lob des Vorläufers Johannes, wird gelesen am Tage seiner Geburt. *Inc.* اننى اشتهى ان اقول على روس (sic) السامعين الذين يحبون بالحقيقة الخ. — 24) S. 202 bis 207 von (Ps.-)Chrysostomos am Feste der Geburt des Johannes des Täufers. *Inc.* فلتفرح السموات والارض معًا ولتقطر الجبال صدقًا الخ. — 25) S. 207—213 Brief des hl. (Ps.-)Dionysios an den Apostelschüler Timotheos, um ihn zu trösten über das Martyrium der Apostel Petrus und Paulus; wird gelesen am 29. Juli. Vgl. R. A. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden.* Braunschweig 1887.

II. Bd., S. 227—231. W. Scott Watson in *American Journal of Semitic Languages* XVI (1900), S. 226—236. P. Peeters in *Analecta Bollandiana* XXIX (1910), S. 302—322. — 26) S. 214—228 vom hl. Johannes von Damaskus am Feste Mariä Geburt = Migne, *P. G.* XCVI, 661—680. — 27) S. 228—232 vom hl. Ephrem dem Syrer am großen Feste der Kreuzerhöhung. *Inc.* تقولوا اليوم يا اخوة واحباى لنفرح قدام الهنا ومخلصنا الخ. — 28) S. 232—242 vom hl. Andreas, Bischof von Kreta, über den Eintritt der hl. Jungfrau Maria in den Tempel am 21. Okt. *Inc.* نبتدى العظة باسم الله المسيح فى علو عرشه ونقول. ان كان يمكن ان الارض تمسح بالشبر الخ. — 29) S. 242 bis 252 von (Ps.-)Chrysostomos am Feste der Geburt unseres Herrn. *Inc.* يا اخوة سرًّا عجيبًا غريبًا ارى اليوم وذلك ان رعاة يرعون الخ. — 30) S. 252—260 von dems. über die Taufe Jesu am 6. Jan. *Inc.* ان عيد المسيح المخلص الحاضر اليوم قد خولنا فرحًا وبهجةً وسرورًا الخ. — 31) S. 261—267 von (Ps.-)Kyrillos, Bischof von Jerusalem, über den Eintritt Christi in den Tempel = Migne, *P. G.* XXXIII, 1187—1204. — 32) S. 267 bis 277 von (Ps.-)Chrysostomos über den Vorzug des Fastens, am ersten Fastensonntag. *Inc.* اننا نرى ان فضيلة الصيام هى مقبولة لدى الله جدًّا الخ. — 33) S. 278—287 von dems. über das Gleichnis vom verlorenen Sohn, am zweiten Fastensonntag. *Inc.* انه قد ينبغى لنا اليوم ايها الاخوة ان نذيع ونخبر بحب الله الينا ورحمته لنا الخ. (Nach S. 287 eine Seite unbeschrieben und ungezählt.) — 34) S. 288—295 anonym, für das Fronleichnamsfest (لعيد الجسد الالهى). Eine darüber gesetzte Überschrift wurde wieder unleserlich gemacht. *Inc.* اننى فى هذا اليوم اعلن لمحبتكم ان سيدنا والهنا يسوع المسيح حينما اراد يبارح عروسته المقدسة الخ.

39. — 84 Blr. Gr. 8°. 15 Zln. $18^1/_2 \times 12$; 16×8. Zstd. Ziemlich gut, aber sehr fleckig und schmutzig. 1 Bl. oder 2 Blr. am Anfang fehlen. Ebd. Schwarzes Leder, schadhaft. Schr. Klein, aber deutlich, ungleichmäßig, sehr wenig vokalisiert. Überschriften und Interpunktionen rot. Abschr. 17. Jh. — Gesch. Dem Erlöserkloster in مشموشة vermacht von dem Maṭrân Euthymios von Ṣûr und Ṣaidâ i. J. 1712; dazu sein Siegel (Bl. 83ᵃ). Von dem Ḫûri Miḫâ'îl Manṣûr im Januar 1868 einem Christen aus Kesruân abgekauft, der mit Kleiderstoffen hausierte; durch letzteren von einem Moslim im Dorfe سبحيم erworben (ebd.).

Traktat über das allgemeine Gericht. Nach dem Rest der Vorrede (Bl. 1ᵃ—2ᵇ, worin der hl. Augustin zitiert

wird) und dem Fihrist (Bl. 2^b—3^a) der Text Bl. 3^a—82^b in 7 Abschnitten, welche behandeln: 1) Die Tatsächlichkeit des Gerichtes Gottes, 2) den Schrecken, welcher alle Menschen am Gerichtstage befällt, 3) die Not des Gerichtes Gottes wegen der schrecklichen Vorzeichen, 4) die zweite Ankunft unseres Herrn Jesus Christus und seine große Herrlichkeit, 5) die Scheidung zwischen Guten und Bösen, 6) die Rechenschaft am Tage des Gerichtes, 7) das Urteil des gerechten Richters Jesus Christus.

40. — 205 Blr. 4°. 16—19 Zln. 22×16½; 16½×12½. Zstd. Neu. Ebd. Starker, roter Lederband mit Ornamentpressung. Schr. Klein, modern, Kapitel- und Seitenüberschriften rot. Abschr. ca. 1880.

Sammlung von Predigten a) des melkitischen Diakons ʿAbdallâh Zâḫir (1688—1722), b) des melkitischen Priesters Joâkîm (mit dem Familiennamen Maṭrân, s. unten **50**, geb. 1696 in Baʿalbek, seit 1729 im Kloster aš-Šuwair, gest. 1772 in ʿAkkâ), in 2 Abteilungen.

I. Sonntagspredigten: 1) Predigt am Sonntag des Pharisäers und Zöllners von dem Ḫûrî Joâkîm (J) (Bl. 1^b—8^a); 2) Pr. am S. des verlorenen Sohnes von ʿAbdallâh Zâḫir (A Z) (Bl. 8^a—16^a); 3) über das Gericht am S. der Fleischenthaltung (anonym; Bl. 16^a—28^b); 4) am 5. Fastensonntag von A Z (Bl. 28^b—40^a); 5) am Palmsonntag von A Z (Bl. 40^a—48^b); 6) am Ostersonntag von J (Bl. 48^b—59^a); 7) am neuen Sonntag von A Z (Bl. 59^a—68^a); 8) am 2. S. nach Ostern von J (Bl. 68^a bis 81^a); 9) am 3. S. nach O. von J (Bl. 81^b—93^a); 10) am S. der Samariterin von J (Bl. 93^a—102^b); 11) am S. des Blinden von A Z (Bl. 103^a—105^b); 12) am 6. S. nach O., d. i. dem S. der (nizänischen) Väter von J (Bl. 105^b—120^b); 13) am Pfingstfest (anonym; Bl. 120^b—127^b); 14) am S. aller Heiligen von J (Bl. 128^a—141^b; Bl. 142^a—145^a unbeschrieben).

II. Festtags- und Gelegenheitspredigten: 1) Pr. über die Aufnahme Mariens in den Himmel von J (Bl. 145^b—155^a); 2) am Feste des hl. Michael von J (Bl. 155^b—165^b); 3) an der Geburt des hl. Johannes des Täufers von J (Bl. 165^b bis 172^b); 4) über den Vorzug der Einigkeit der Mönche (Bl. 172^b—178^b), ohne Nennung des Autors, so auch bei den

folgenden; 5) über die Art der von Jesus Christus anbefohlenen Liebe und ihren Vorzug (Bl. 179ᵃ—184ᵇ); 6) über den Unwillen Christi gegen die 10 Aussätzigen (Bl. 184ᵇ—189ᵃ); 7) über die Flucht vor der Sünde (Bl. 189ᵇ—194ᵃ); 8) über die Art und Weise, Demut zu üben (Bl. 194ᵇ—205ᵃ).

Über Leben und literarische Tätigkeit des ʿAbdallâh Zâḫir — auch Einführung der Buchdruckerei in Syrien durch ihn — vgl. P. Bacel in *Echos d'Orient* XI (1908), S. 218—227, 281—287, 363—372, ferner *al-Mašriq* VI (1903), S. 99f.; über Joâkîm Maṭrân vgl. C. Charon, *Le Rite byzantin dans les Patriarcats melkites.* Rome. 1908. p. 236.

41. — 238 Blr. Folio. 25 Zln. 32×22; 23×16. Zstd. Sehr gut. Ebd. Brauner Lederband; wenig schadhaft. Schr. Gewandt, schwarz und rot; rote Seitenüberschriften. Die Bibelzitate am Rande in Querschrift. Ndrschr. Ḥaleb, J. 1720 (Bl. 1ᵃ von späterer Hand). — Gesch. „Dem Ḫûri Anṭûn Simeʿûn Naṣr-allâh, dem Sohne des Jûsuf Šafrâwî, griech.-kath. Konf., in Ḥaleb am 25. Juli 1857 mit seinem eigenen Gelde abgekauft von . . .“ (folgt das Siegel mit dem Namen) . . . Jûsuf . . . (soviel noch zu lesen; Bl. 1ᵃ).

قلائد الياقوت فى واجبات الكهنوت „Hyazinthen-Halsband über die Verpflichtungen des Priestertums“ (so die Einleitung), verfaßt von P. Petrus Fromage (فرماج) S. J., Missionär, im Anschluß an ein Werk des P. Louis Dupont (du Pont, de la Puente, لويس الجسرى), des Philosophen. [Vgl. Sommervogel, *Bibl. de la Compagnie de Jésus. Nouvelle éd.* VI, 1285f.]

Nach einer Einleitung des Übersetzers (Bl. 1ᵇ—2ᵃ), einem Fihrist (Bl. 2ᵃ—5ᵇ) und einer Vorrede (Bl. 6ᵃ—8ᵃ) der Text Bl. 8ᵃ—237ᵇ in 7 Kapiteln, welche behandeln: 1) Würde und Heiligkeit des priestlichen Berufes, mit 13 Abschnitten (Bl. 8ᵃ bis 39ᵃ), 2) das Opfer der göttlichen Messe, mit 11 Abschn. (Bl. 39ᵃ—73ᵇ), 3) die kirchlichen Gebete, welche der Priester rezitieren oder singen muß, mit 8 Abschn. (Bl. 73ᵇ—88ᵇ), 4) die der Seelsorge dienenden Obliegenheiten, mit 9 Abschn. (Bl. 88ᵇ—109ᵇ), 5) das Amt des „Beichtlehrers“ und die von ihm geforderte Vollkommenheit, mit 15 Abschn. (Bl. 109ᵇ bis 148ᵃ), 6) die Pflichten jener Priester, welche sich mit den Wissenschaften beschäftigen, besonders der Prediger, mit 13 Abschn. (Bl. 148ᵇ—187ᵃ), 7) den Beruf der Bischöfe und ihr Amt der Leitung der Seelen (Bl. 187ᵃ—237ᵇ).

Über den Verfasser, gest. 1740 in Syrien, und seine der Mission

dienende literarische Tätigkeit, s. de Backer, *Bibliothèque des écrivains de la Société de Jésus* I, 1979—1982 und Sommervogel, *a. a. O.* III, 1039—1044.

42. — 231 Blr. 4°. 21 Zln. $21^1/_2 \times 15^1/_2$; 17×11. Zstd. Lose im Einband; Bl. 1—96 sehr abgenützt; darnach fehlt ein Stück, ebenso der Schluß. Ebd. Mit schwarzem Leder überzogene Pappe, sehr abgenützt und schadhaft. Schr. Klein, flüchtig. Abschr. 19. Jh.

Betrachtungen über das Leben und Leiden Jesu Christi, verfaßt von P. Louis Dupont, S. J., aus dem Lateinischen übersetzt von P. Petrus Fromage, S. J., i. J. 1729.

Dem lückenhaften und unvollständigen Text geht eine Einleitung und eine Inhaltsangabe voraus. Bl. 96ᵇ hat noch den Anfang vom 3. Teil der 18. Betrachtung, Bl. 97ᵃ den Rest des 2. Teiles der 24. Betrachtung, Bl. 231ᵇ den Anfang des 6. Teiles der 51. Betrachtung. [Gedruckt in 3 Bdn., 4°, in aš-Šuwair.]

Die Ausgaben des spanischen Originals siehe bei Sommervogel *a. a. O.* VI, 1271—1273, die lateinischen Übersetzungen des P. Trevinnius *ebd.* VIII, 223f.

43. — 390 Blr. (366 + 233 Textseiten). 4°. 18 bezw. 23 Zln. $22^1/_2 \times 17$; $16^1/_2 \times 12$ bezw. $16^1/_2 \times 12^1/_2$. Zstd. Sehr gut; vom ersten Werk fehlt die zweite Hälfte. Ebd. Ganzleinwand. A) Schr. Klein, schwarz und rot. Abschr. Sehr modern. B) Schr. Sehr klein. gewandt; die Überschriften zum Teil rot, zum Teil violett; die Schrifttexte teilweise rot. Abschr. Ende September 1878 von Naṣr-allâh ʿAǧûrî, Basilianer-Mönch der Kongregation von Ḥaleb.

A) Zweiter Teil der Betrachtungen des P. Louis Dupont, unvollständig. Nach dem Fihrist, demzufolge es 86 Betrachtungen sein sollten (S. 1—8) und Vorwort (S. 8 bis 34) folgen 48 Betrachtungen (S. 34—366), deren letzte gegen Ende mitten im Satz abbricht.

B) Predigten des Erzbischofs Athanasios Tûtunǧî[1] von Ṭarabulûs (Tripolis). Inhaltsverzeichnis auf 2 nicht gezählten Seiten. 1. Teil (S. 1—122): 19 Predigten, wovon die erste über die Liebe Gottes zu uns in der Einsetzung des heiligen Altarssakramentes sich ergeht und für das Fronleichnamsfest bestimmt ist, die übrigen von dem Gott schuldigen Dienste, der Liebe zu Gott und ihre Beweggründe und die Arten ihrer Äußerung handeln, zum Teil bestimmt für Sonntage nach Pfingsten. 2. Teil (S. 122—222): 16 Predigten

[1] Türkisch: „Tabakhändler“.

über die göttlichen Gnadenerweise in der Stiftung der Kirche, über den Zweck der Leiden und Kämpfe, den Nutzen des Dienstes Gottes, den Glauben und seine Betätigung in guten Werken. Zum Schluß (S. 223—233) Predigt über „die heiligen Leiden des Erlösers".

44. — 253 Blr. 8°. 18—20 Zln. 16½×10; 12×7. Zstd. In der ersten Hälfte stark fleckig. Ebd. Starkes, schwarzes Leder mit flacher Pressung, abgenutzt. Schr. Klein; die Tinte hat vielfach durchgeschlagen. Kapitel- und Seitenüberschriften rot. Abschr. 25. Juli 1760.

Fragen und Antworten über die Wissenschaft des Gewissens, zum Nutzen der Priester des Orients i. J. 1742, aus dem Lateinischen ins Arabische übersetzt von dem Priester Sulaimân von Laodikeia, Schüler der Propaganda (Bl. 4ᵃ).

Nach der Inhaltsangabe (Bl. 4ᵃ—5ᵃ) der Text Bl. 6ᵃ—253ᵃ in 27 Abschnitten über Buße und Reue, Beichtpriester und Seelenhirte, über die Sünde und deren Nachlassung, über die Sünden im einzelnen, ferner über Beobachtung der Fasten, das kanonische Gebet und die Anhörung der hl. Messe, über Mönche und Nonnen, kirchliche Disziplin, Lebensführung des Klerus, über die reservierten Sünden, die Sakramente der Taufe und Firmung, Verlobung und Ehe, Verwandtschaft, Blutschande, Ehehindernisse, die spezielle Jurisdiktion der Bischöfe.

45. — 210 Blr. 4°. 19 Zln. 21×15½; 16×10½. Ebd. Starker schwarzer Lederband mit Pressung, am Rücken schadhaft. Schr. Kräftig. Abschr. 20. September 1773 für die melkitische Kongregation der Basilianer-Mönche des Mâr Juḥannâ.

Dasselbe wie **44.**

46. — 202 Blr. 294 + 67 Textseiten. 8°. 17 Zln. 16½×10; 12×6. Zstd. Sehr gut; je 4 Blr. am Anfang und Schluß unbeschrieben. Ebd. Starkes braunes Leder, gepreßt. Schr. Sehr klein; Überschriften rot. Abschr. 17. Januar 1739 von dem melkitischen Priester ʿAbd al-Muʿṭî in Damaskus.

I. كتاب الدرر المنضوضة من الاصداف في علم النيّة وطريق الاعتراف „Buch der aus der Muschel gebrochenen Perlen über die Wissenschaft des Gewissens und den Weg des Bekenntnisses", aus dem Lateinischen übersetzt von P. Ignatius Clison (كليسون) S. J. in Ḥaleb i. J. 1680 (S. 1). Aus der Einleitung des Übersetzers (S. 2—14): Da er sieht, daß die Priester des Orients, ohne Wissenschaft und Wissen und ohne

eine entsprechende Vorbereitung beichthören, wolle er ihnen im Hinblick auf die schwere Verantwortlichkeit des Beichtvaters eine Anleitung an die Hand geben zum fleißigen Studium. Nach der Inhaltsangabe (S. 15—224) der Text in 4 Teilen mit vielen Abschnitten, Unterabteilungen und Fragen: 1) Über die zum Sakramente der Buße notwendige Reue, 2) die Bedingungen der sakramentalen Beicht, 3) die Form des Bußsakramentes, d. i. die Absolution des Priesters, 4) über den „Kanon für die Beichtenden".

II. „Diskussion über die göttlichen Sakramente", verfaßt von P. Ignatius Olison, so nach der Einleitung (S. 1), der eine Inhaltsangabe (auf 2 nichtgezählten Seiten) vorausgeht. Text S. 2—62 in 3 Abschnitten mit mehreren Unterabteilungen: 1) Die Materie der Sakramente, 2) die zur Vollziehung eines jeden Sakramentes notwendigen Dinge, 3) die Sünde der Simonie, 4) Untersuchung über die sieben Todsünden.

Über den Übersetzer bezw. Verfasser siehe Aug. de Backer, *a. a. O.* I, 1304, wo obige Schriften nicht verzeichnet sind. Die Übersetzung scheint nicht ein Einzelwerk zur Grundlage zu haben.

47. — 285 Blr. (+ 9 Blr., später beigebunden zur eventuellen Ergänzung des fehlenden Textschlusses). Folio. 25 Zln. 31×22; 22×13. Zstd. Sehr gut, Schluß jedoch verloren. Ebd. Starker brauner Lederband, auf dem Vorderdeckel zum Teil mit Goldpressung. Schr. Klein, sehr regelmäßig. Überschriften rot. Am Rande die loci scripturae. Abschr. Im J. 1774 für Jûsuf, Sohn des verstorbenen Ḥannâ ميلع (Bl. 1ª mit Siegel).

العظات الادبية المرشدة والتعاليم الروحية المنقذة „Führende Sittenpredigten und heilbringende Geisteslehren", verfaßt von dem Ḫûrî Mîḫâ'îl ibn al-Baǧa' („Sohn des Pelikan"), Oikonomos an der Kirche zu Ḥaleb, „dem zweiten Chrysostomos seiner Zeit".

Die Sammlung umfaßt unter der Überschrift „Erstes Buch" 2 Teile mit 18 bezw. 32 Predigten, welche durchweg moralisch-aszetische Themen behandeln; nach dem Fihrist (Bl. 1ᵇ—3ª) I. Teil „Tadel der Laster" Bl. 3ᵇ—107ª: 1) Häßlichkeit der Sünde und Erniedrigung des Sünders, 2) Bosheit der Sünde und ihre Strafen, 3) Fortsetzung, 4) die vorübergehenden Freuden der Sünde, besonders der Unzucht, 5) die sieben

Hauptsünden, 6) Fortsetzung, 7) u. 8) die Lüge, 9) u. 10) der falsche Eid, 11) Tadel derjenigen, welche ohne Maß schwören, 12) Strafe derer, welche ihre eidliche Versprechen nicht einlösen, 13) Belehrung über die Meidung des Eides, 14) Gotteslästerung, 15) u. 16) Murren gegen Gott, 17) Verleumdung, 18) Selbstlob. — II. Teil „Ermunterung zu den Tugenden, und über die vier letzten Dinge" Bl. 107ᵇ—285ᵇ: 1) Häßlichkeit der Sünde und Lob der Buße, 2) die Buße hat Christus zum Anfang seiner Lehre gemacht, 3) der Büßer darf nicht lässig werden in seinem Entschlusse, 4) Lob der Buße und Tadel ihrer Verzögerung, 5) Tadel derjenigen, welche ihre Bekehrung verschieben und im Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit in der Sünde verharren, 6) Frömmigkeit, 7) Verlangen nach Heiligkeit, ohne welche niemand Gott sehen kann, 8) Gottes- und Nächstenliebe, 9) die Liebe Gottes über alles, 10) zu Matth. 22, 37, 11) Barmherzigkeit und Güte, 12) Nutzen des Almosens, 13) Beschaffenheit des Gebetes, 14) u. 15) das Gebet des Herrn, 16) Fasten, 17) Demut und Hochmut, 18) die den freiwillig Armen notwendige Demut, 19) Heimsuchungen und Betrübnisse, welche über die Bösen und Guten kommen, 20) Nutzen der von Gott geschickten Züchtigungen, 21) Nutzen der widrigen Schicksalsschläge, sie sind ein Zeichen der Errettung, 22) die Geduld, 23) Selbstverleugnung und Kreuztragen, 24) der Schaden dessen, der den Ruf Gottes nicht annimmt, 25) zu Lk. 15, 4, 26) die Würde der Kirche, 27) die Würde des Priestertums, 28) die Fortdauer des Predigtamtes, 29) Tod, 30) Gericht, 31) Hölle (unvollständig). Dem Fihrist zufolge sollte noch kommen: 32) die Seligkeit des Himmelreiches.

48. — 189 Blr. Folio. 22 Zln. 29½×22; 22×15. **Zstd.** Am Anfang fehlen 11 Blr.; ebenso einige am Ende, mehrere Blr. lose. Ursprüngliche Foliierung: 12—190, spätere Paginierung: 22—380. **Ebd.** Fehlt. **Schr.** Groß, Überschriften und Interpunktionen rot. **Abschr.** 17. Jh.

Moralisch-aszetische Abhandlungen, dieselben wie in **36.** Rest der 2. Abhandlung bis 32 (unvollständig).

49. — 105 Blr. 8°. 17 Zln. 13×18½; ca. 10½×6. **Zstd.** Zwischen dem 3. u. 4. Bl. fehlt eines; die ersten 3 Blr. unbeschrieben. **Ebd.** Starker roter Lederband. **Schr.** Klein; die Überschriften rot. **Abschr.** 18. Jh.

Unterricht über die Eucharistie und das Meßopfer, wahrscheinlich ganz von dem Jesuitenpater Josef, der sich als Verfasser des II. Teiles nennt (Bl. 65ᵇ).

I. Nach dem Fihrist (Bl. 4ᵃ—4ᵇ mit fehlendem Anfang) der Text Bl. 5ᵃ—64ᵇ in Fragen und Antworten mit 15 Abschnitten. II. Wunder der hl. Eucharistie, entnommen den Schriften der hl. Väter, gesammelt von dem Vater Josef, dem Jesuiten, in 2 Teilen, zur Erläuterung der Notwendigkeit und Nützlichkeit des Empfanges der hl. Kommunion (Bl. 65ᵇ—102ᵃ). III. Das Vater unser, erweitert und erklärt als eucharistisches Gebet (Bl. 102ᵃ—105ᵃ).

50. — 314 Textseiten. 4°. 21 Zln. 22×16; 17×10. Zstd. Ziemlich gut; 1 oder 2 Blr. am Anfang fehlen; zum Teil fleckig und beschmutzt. Ebd. Schwarzer starker Lederband mit Pressung. Schr. Etwas klein; die Überschriften und die zitierten (erklärten) liturgischen Texte rot. Abschr.

Ausführliche rubrizistische Erklärung der heiligen Messe von Joâkîm Maṭran (s. oben zu 40). Titel: منارة الاقداس بتفسير القداس „Lampe des Heiligsten in der Erklärung der Messe", so im Rest der Vorrede S. 1, woraus auch ersichtlich, daß das Werk im August 1751 im Kloster des Propheten . . . (der Name nicht mehr leserlich) im Gebirge Kesruan verfaßt wurde. Inhaltsverzeichnis S. 1—7. Text S. 8 bis 314 in 3 Teilen mit je mehreren Abschnitten. [Gedruckt Beirut بالمطبعة الادبية 1888 in 8°.]

51. — 42 Blr. Gr. 8°. 13 Zln. 15×10½; ca. 12×7. Zstd. Gut. Ebd. Pappe mit Lederrücken. Schr. Modern. Abschr. 19. Jh.

Anleitung über das geistige Gebet (رسالة مختصرة تتضمن تعليماً في الصلوة العقلية) von dem Priester und Basilianermönch Joâkîm.

52. — 186 Blr. (372 Textseiten). 4°. 14 bezw. 15—19 Zln. 21×15; ca. 15×10. Zstd. Anfang fehlt; nach S. 282 eine Lücke. Ebd. Die Hs. zwischen schadhaften Holzdeckeln schwach eingebunden. Schr. Von 3 Händen; kräftig, sehr wenig vokalisiert. Abschr. a) Für I—III: Mittwoch, 14. September 7123 Ad. (= 1615 n. Chr.) von . . . (der Name ist ausradiert), Sohn des Ḫûrî Ǵirǵis aus Ṭarâbulûs, Mönch im Kloster der Herrin in Ḥamṭûra, zur Zeit des Maṭrân Joâkîm von Beirût, und des Ḫûrî Simeon, des Klosterobern, und der Priester Joaṣaf Manṣûr, Meletios, Nikôlâ und Jûsuf, des Diakons Barlâm, und der Brüder Kyprianos des Greises, ʿAbdallâh, Joaṣaf und Germanos, und der übrigen Mönche im Kloster (S. 262). b) Für IV: (17. Jh.) von Simeon Maṭrân, Mönch im Kloster Ḥamṭûra bei Ṭarâbulûs, s. oben (S. 292). c) Für V: 17. Jh., wahrscheinlich ebenfalls von einem Mönch in Ḥamṭûra; denn am Schlusse sind u. a.

die Landesheiligen „die beiden Styliten" angerufen. d) Für VI: 17. Jh. — Bes. das Kloster Ḥamṭûra (wiederholt in I).

I. S. 1—262: Abhandlung über die Beichte und die Erlösung von der Sünde, in Form von Fragen des Schülers und Antworten des Lehrers. Titel und Anfang fehlen. Nach dem Rest des 2. Kap. (S. 1—8) folgen Kap. 3—22. Das Werk ist in zahlreichen Hss. verbreitet; s. Inhaltsangabe im *Or. Chr.* N. S. II (1912), S. 324—326.

II. S. 263—282: „Mîmar von dem hl. Johannes (Chrysostomos?), das in der heiligen Fasten(zeit) gelesen wird." *Inc.* اعلموا يا اخوة بان سيدنا ومخلصنا ايسوع المسيح ما جاء الى العالم الا ليخلص العالم به الخ.

III. S. 282: Anfang des „Antwortschreibens des Papstes [Name fehlt] von Rom, das er durch seinen Schüler Battista (باطشتا) an den Patriarchen von Damaskus sandte, verfaßt von dessen Schüler, dem Maṭrân Anastasios".

IV. S. 283—292: Fragment eines Mîmar über den Nutzen des Fastens mit frommen Erzählungen; der Anfang fehlt.

V. S. 294—324: Disputation des Abû Qurra, Bischofs von Ḥarrân, mit muslimischen Gelehrten vor dem Chalifen al-Ma'mûn. [Vgl. G. Graf, *Die arabischen Schriften des Theodor Abû Qurra.* Paderborn. 1910. S. 78—83.]

VI. S. 325—372: „Erzählung von der Gefangenschaft der Israeliten durch den König Nebuchatnezar in den Tagen des Propheten Jeremias", unvollständig. *Inc.* وكانت كلمة الرب الى ارميا النبى قائلًا قول لصدوقيا الملك وشعب اسرائيل لما تزيدون ذنوب على ذنوبكم الخ.

53. — 179 Blr. 4°. 21 Zln. 23⌒15½; 17⌒10. Ebd. Brauner Lederband, schwach gepreßt, schadhaft. Schr. Klein, schwarz und rot. Abschr. 18. Jh.

Polemische Schrift des Diakons 'Abdallâh Zâḫir von Ḥaleb mit dem Titel: كتاب التفنيد لرسالة المجمع القسطنطينى العنيد „Buch der Widerlegung des Schreibens der hartköpfigen Synode von Konstantinopel", verfaßt i. J. 1723 im Kloster aš-Šuwair auf Verlangen melkitischer Christen, welche das genannte Synodalschreiben (1722) zum Schisma zu verleiten suchte.

Nach der Einleitung (Bl. 3ᵇ—4ᵇ), dem Fihrist (Bl. 4ᵇ—7ᵃ) und einem Vorwort (Bl. 7ᵇ—8ᵇ) der Text in drei „Untersuchungen“ Bl. 8ᵇ—174ᵃ. Dieselben widerlegen 1) den ersten Teil jenes Schreibens mit der Leugnung des Primates Petri, in 17 Abschnitten (Bl. 8ᵇ—70ᵃ), 2) den zweiten Teil mit der Leugnung der Processio des hl. Geistes aus dem Vater und dem Sohne, in 6 Abschnitten (Bl. 105ᵇ—173ᵇ), 3) den dritten bis fünften Teil mit der Beanstandung des ungesäuerten eucharistischen Brotes, der Leugnung des Fegfeuers, der Seligkeit der Heiligen vor dem allgemeinen Gericht und dem Vorwurf, daß die römische Kirche die alte Tradition verlassen habe, in 4 Abschnitten (Bl. 105ᵇ—173ᵇ; dazu Schlußwort Bl. 174ᵃ—176ᵃ).

Vgl. *Cod. Vat. ar. 655.*

54. — 260 Blr. (515 Textseiten). 4°. 18 Zln. 23×16; 18×11. Zstd. Ganz neu. Ebd. Moderner starker Halblederband. Schr. Neueste Kopie in moderner kleiner Schrift; Titel und Zitate rot.

Polemische Schrift des Diakons ʿAbdallâh Zâḫir (der Verfasser ist nicht genannt) gegen ein die Lateiner mit scharfen Ausfällen bekämpfendes Werk des griechisch-schismatischen Bischofs Gabriel von Philadelphia [s. *Cod. Vat. ar. 653*]. Titel: الترياق المشفى من سم الفلادلفى „Gegengift, welches von dem Gifte des Philadelphiers heilet“. Einleitung S. 1—3. Inhaltsverzeichnis S. 3—10. Vorrede S. 11—13. Text S. 13—510 mit 3 Kapiteln und mehreren Abschnitten. Schlußwort S. 510—515.

Vgl. *Cod. Vat. ar. 539; Bonn or. 26,* in Gildemeisters Katalog, S. 66, wo auch ausführliche Inhaltsangabe.

55. — 275 Blr. (504 Textseiten; die ursprüngliche Paginierung beginnt mit Bl. 9ᵇ; die ersten 2 und letzten 12 Blr. unbeschrieben). 4°. 23 Zln. 21½×16; 16½×10. Zstd. Die ersten und letzten Lagen sind ganz, die übrigen fast vom Einbande gelöst. Ebd. Schwarzes Leder mit Ornamentpressung, schadhaft. Schr. Klein, sehr sorgfältig, schwarz und rot. Die Zeilen sind (von 5 zu 5) numeriert. Genaue biblische Schriftverweise am Rande. Seitenüberschriften. Bl. 3ᵇ Liste der im Texte benutzten Abkürzungen. Abschr. 10. Dezember 1718 von Eljâs ibn Šaḥân ibn al-Ḥâmibaṭnî (الحامبطنى) für den maronitischen Diakon Augustin Jûsuf ibn al-Hindi von Ḥaleb (S. 505). — Gesch. 4 Juli 1811 von Naṣr-allâh Ḥauwâ (حوا) um 40 Piaster = 6 spanische Rials dem Diakon Jûsuf Tûmâ abgekauft (Bl. 4ᵃ und S. 505).

„Das dritte Buch (scil. der Philosophie) über die Naturwissenschaft“ (Naturphilosophie und Psychologie), von dem

maronitischen Priester Buṭrus (ibn Buṭrus ibn Isḥâq) at-Tûlâwî (oder Tûlauwî), Prediger in Ḥaleb und Oikonomos der dortigen Kirche der Maroniten, veröffentlicht am 12. September 1698 (Bl. 4[a]).

Nach dem Fihrist (Bl. 4[b]—9[a]) und der Vorrede (S. 1—3) wird der Stoff in einer der abendländischen Scholastik entlehnten Methode (Propositio, Distinktionen, Einwände und Widerlegungen, streng syllogistische Beweisform) in 4 Abhandlungen mit vielen Untersuchungen, Abschnitten und Kapiteln verarbeitet. I. Über den Körper im absoluten Sinne (S. 3—228); in 16 Untersuchungen werden behandelt: 1) Die Anfänge der Naturdinge (S. 3—15), 2) die erste Materie (S. 15—40), 3) das Leere (العدمية) (S. 40—45), 4) die substanzielle Form (S. 45—55), 5) die Verbindung von Form und Materie (S. 55—70), 6) das Zusammengesetzte (S. 70—85), 7) die Natur (S. 86—91), 8) die Ursachen im allgemeinen (S. 92—124), 9) die höchste Ursache (S. 125—149), 10) die erste Ursache (S. 149—154), 11) Bewegung, Akt und Passibilität (S. 154—167), 12) das Entstehen (S. 167—180), 13) das Endliche (S. 181—190), 14) der Raum (S. 191—202), 15) die Quantität (S. 202—220). 16) Ist eine ewige Schöpfung möglich? (S. 221—228). — II. Über die Sphären und das Entstehen der Welt (S. 228—276); in 3 Untersuchungen: 1) Die Sphären (S. 228—235), 2) Fortsetzung (S. 235—248), 3) die Entstehung der Welt und der Sphären in sechs Tagen (S. 249 bis 276). — III. Über das Sein und Vergehen (S. 277—361); mit 6 Untersuchungen: 1) Das wesentlliche Sein (S. 277—296), 2) die Ursachen und die Ordnung des Seins (S. 296—318), 3) das Wachstum (S. 318—325), 4) das Kompakte und Veränderliche (S. 325—329), 5) die Veränderung (S. 329—343), 6) die einfachen und gemischten Elemente (S. 343—361). — IV. Über die Seele; mit 11 Untersuchungen (S. 361—504): 1) Die Seele im allgemeinen (S. 362—379), 2) die Zusammensetzung des Lebendigen (S. 379—391), 3) das Wesen des Lebendigen (S. 391—394), 4) die Kräfte der Seele (S. 394 bis 403), 5) die intellektuelle Kraft (S. 404—411), 6) das Denkvermögen (S. 412—433), 7) die Tätigkeiten des In-

tellektes (S. 434—439), 8) die Willensfreiheit (S. 439—454), 9) der Habitus (pl., الملكات) (S. 454—467), 10) die Kräfte der animalischen Seele (S. 467—486), 11) die vom Leibe getrennte Seele (S. 486—504). Zitiert werden u. a. ausdrücklich Thomas von Aquin und die Thomisten (التوماويون). — S. 504 Schlußsatz: „Vollendet ist die natürliche Wissenschaft, und es folgt ihr die theologische Wissenschaft."

Über den Verfasser und seine Werke vgl. *al-Mašriq* VI (1903), S. 767—777; obige Schrift auch in *Vat. ar.* 671; vgl. ferner *Brit. Mus. Suppl. ar.* 41—44.

56. — 357 Blr. 4°. 17—19 Zln. 19½×14; ca. 14×10. Zstd. Nicht fest im Einband; am Anfang viele Blr. lose. 1. Teil infolge des Gebrauches abgegriffen und fleckig. Schr. Klein. Abschr. Juli bis September 1871.

Lehrbuch der Philosophie mit dem Titel: كتاب رسوم المنطق „Buch der Grundzüge der Logik". Außer der Logik im besonderen (Bl. 1—79) werden auch behandelt Metaphysik (Bl. 80—231), Psychologie (Bl. 234—320) und Kosmologie (Bl. 322—354).

(Fortsetzung folgt.)

Dr. G. GRAF.

B) FORSCHUNGEN UND FUNDE.

Studien auf dem Gebiete des georgischen Bibeltextes. — Wenn der Unterzeichnete als Nichttheologe auf einer Mehrzahl von Studienreisen sich eingehend mit zahlreichen Mss. georgischen Bibeltextes beschäftigte, so hat das seinen Grund in der Tatsache, daß in Hinsicht auf das Studium der vergleichenden kaukasischen Sprachwissenschaft das Altgeorgische die einzige Sprache ist, die wegen des hohen Alters ihrer Denkmäler darüber aufklären kann, wie und ob sie sich im Laufe eines Jahrtausend und mehr gewandelt hat. Diese Denkmäler interessieren mich alle also zunächst aus sprachwissenschaftlichen Gründen, ich vermag aber andererseits nicht einzusehen, weshalb ich anderen interessierten Kreisen meine Wissenschaft vorenthalten soll, zumal die Kenntnis des Georgischen nicht leicht zu erwerben ist.

Was zunächst das AT. anbetrifft, so hat es das in unserem Sinne bei den Georgiern, soweit meine Kenntnis heute reicht, wahrscheinlich nicht gegeben. Die Georgier haben in der alten Zeit nur zwei

Schriften des AT. gekannt: die fünf Bücher Mose und den Psalter. Es ist mir aus Gründen, die ich ein anderes Mal ausführlicher mitteilen werde, schon heute fast sicher, daß der Psalter das älteste georgische Literaturdenkmal ist, das wahrscheinlich auch älter ist als die Übersetzung des NT. Die große Athos-Hs., die den gesamten alttestamentlichen Kanon enthält und eine Übersetzung aus dem Armenischen ist, kommt hierbei, weil sie viel jünger ist, gar nicht in Frage.

Überhaupt sollte mit der Frage nach der armenischen Vorlage altgeorgischer Übersetzungsliteratur vorsichtiger umgegangen werden, als es bisher geschehen ist. Bis jetzt habe ich noch bei keiner altgeorgischen Schrift mit Sicherheit eine armenische Vorlage nachweisen können. Im Gegenteil, ich habe feststellen können: zu allen Zeiten haben sich die Georgier mit guten und ausreichenden griechischen Hss. versehen, schon aus nationalen Gründen, da der byzantinische politische Einfluß schon im 6. Jahrhundert beginnt; daß sie daneben auch armenische Vorlagen in zweiter Linie benutzt haben, ist ohne weiteres einleuchtend. Ob und wieweit auch syrische Quellen in Frage kommen, das muß sich erst noch herausstellen.

Aber auf eins muß ich doch noch zurückkommen. Schon Conybeare hat in seiner Arbeit *Key of truth* die Vermutung geäußert, daß das Christentum zu den Georgiern nicht aus Armenien und durch Armenier oder gar von Westen durch das Euphrattal oder noch weniger auf dem Wasserwege über die griechischen Kolonien des Schwarzen Meeres, sondern daß es aus Nordpersien gekommen sei. Diese Vermutung wird fast zur völligen Gewißheit, wenn man sich einmal die Lehnwörter der alten Übersetzungsliteratur genauer ansieht. Fast kein armenisches Lehnwort ist da, das nicht zugleich auch ein persisches Wort ist, ja dessen Aussehen uns nicht direkt auf Pehlwi-Vorlagen in dieser Sprache hinweist; auffälligerweise stimmen damit nun wieder die archäologischen Funde und andererseits die Mitteilungen der Lokalschriftsteller überein, wie Mose Kalankatwaċi, Stephan Orbeliani, [Mose Ḫ'orenaċi] in den betreffenden Abschnitten der Geographie, daß die Völker des Ostens vor Erfindung des armenischen Alphabetes ihre eigene Schrift gehabt haben. Aber auch diese Frage bedarf noch genauerer Untersuchung, zu der zurzeit die Mittel noch völlig fehlen. Es kann aber andererseits gar keinem Zweifel unterliegen, daß die Träger und Verbreiter dieser altchristlichen Kunst und Kultur die Syrer gewesen sind, und fast ebenso sicher ist, daß die Übersetzungsliteratur dieser Periode fast völlig vernichtet ist.

Eine Zusammenstellung der im Tifliser Kirchenmuseum befindlichen alttestamentlichen Literatur habe ich bereits in der ZAtW. XXXI (1911), S. 304ff. gegeben. Im Kaukasus selbst dürften sich meines Wissens kaum noch größere Bestände befinden, höchstens noch in Tiflis

selbst. Auch fand ich noch in Mestia in Suanetien den Anfang eines AT. etwa aus dem 7. Jahrhundert (1 Blatt).

Eine Übersetzung aller Schriften des AT. ist im Anfang des 18. Jahrhunderts von neuem versucht worden. Hierbei hat der russische Text als Vorlage gedient. Nach den Mitteilungen, die mir Kenner der Sache gemacht haben, ist diese Übersetzung „miserabel". Es gilt das, wie ich hier gleich bemerken will, auch von den modernen Ausgaben des NT's der Britischen Bibelgesellschaft; für wissenschaftliche Arbeiten sind diese Ausgaben nicht zu gebrauchen, und die Bemühungen etwas Besseres und einigermaßen Brauchbares an ihre Stelle zu setzen, sind wohl für immer als gescheitert anzusehen.

Auch das, was wir unter dem NT. verstehen, gab es bei den Georgiern nicht. Man unterschied auch hier die vier Evangelien als etwas Einheitliches, dann die Briefe des Paulus, denen in den beiden vorhandenen vollständigsten Hss. der erste Johannes- und Petrusbrief folgen. Die Apostelgeschichte scheint hiervon ganz getrennt gewesen zu sein. Die Apokalypse ist, wenn ich nicht sehr irre, erst ein Werk der Übersetzung aus dem Russischen.

Ich habe zuerst, wie gesagt, aus rein sprachwissenschaftlichem Interesse mich mit der Sache befaßt, und, um für eine ganz bestimmte Schrift die sprachlichen Wandlungen durch die Jahrhunderte zu verfolgen, wählte ich das Markusevangelium aus, das ich durch alle mir erreichbaren Hss. entweder kollationiert oder auch photographisch aufgenommen habe.

Auf diesem Wege ist es mir in dreijähriger Arbeit gelungen, mich über Handschriftenbestände im Kaukasus, in Rom und in Petersburg zu orientieren. Die beiden Tifliser Bibliotheken sind ebenfalls in dieser Hinsicht aufgearbeitet. Im ganzen sind auf diese Weise etwa 10000 Kolumnen Text gewonnen worden. Die Reisen sind zum Teil auf eigene Kosten zum Teil mit Unterstützung der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften in Berlin und Göttingen und des Kgl. Preußischen Kultusministeriums gemacht. Die Arbeiten, für die sich auch der hochselige Herr Kardinal Fürstbischof Kopp von Breslau zu interessieren geruhte, liegen aus Mangel an Mitteln seit zwei Jahren vollständig still, zumal da ich auch noch mit dem Unterbringen der Arbeiten die ärgerlichsten Schwierigkeiten habe.

Es bleibt noch die Durcharbeitung dreier wichtiger Bibliotheken übrig, nämlich die des Iweron-Klosters auf dem Athos, der ehemaligen Bibliothek der Kreuzklosterkirche in Jerusalem und des Katharinenklosters auf dem Sinai.

Dr. Th. Kluge.

Neue soghdisch-nestorianische Bruchstücke. — Als ich im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift S. 328—332 über *Die christlich-literarischen Turfan-Funde* kurz berichtete war mir die in *Jahrgang 1912* der *Abhandlungen der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Klasse* erschienene, aber erst am 15. Mai 1913 zur Ausgabe gelangte Publikation von F. W. K. Müller *Soghdische Texte. I* (111 S. 2 Taf.) noch nicht zugänglich geworden. In Ergänzung jenes Berichtes auf dieselbe heute hinzuweisen, scheint um so mehr angezeigt, weil sie durch den Umfang des gebotenen Textematerials alle bisherigen Veröffentlichungen von Funden christlicher Literaturbruchstücke aus Chinesisch-Turkistan weit in den Schatten stellt. Die Texte sind grundsätzlich in Originalgestalt, Transkription und Übersetzung mitgeteilt. Syrische Textelemente sind auch der Transkription wieder in Estrangelo-Typen eingefügt und in der Übersetzung durch Druck in Maiuskeln kenntlich gemacht. Einige äußerst knappe *Erläuterungen* (S. 84f.) stehen am Schluß. Dann folgt noch ein von H. Jansen zusammengestelltes *Wörterverzeichnis*, in dem Anmerkungen des Herausgebers durch [] bezeichnet sind (S. 91—109).

In der Hauptsache handelt es sich um NTliche Fragmente. Dabei sind der Vollständigkeit halber auch die von M. bereits SbPAW. 1907. S. 260—270 edierten Stücke wenigstens in der Originalgestalt wieder aufgenommen, deren Transkription und Übersetzung aber nicht nochmals geboten. Die Reihenfolge, in welcher die Mitteilung der Fragmente erfolgt, ist diejenige des biblischen Kontextes. Das ist, da es sich, wie nun auch der Herausgeber (S. 89) ausdrücklich angibt, um Reste von Perikopenbüchern handelt, in hohem Grade zu bedauern, hat sich übrigens (vgl. S. 44f.) nicht einmal glatt durchführen lassen. Man sollte sich doch wirklich hüten, dieses — sehr zum Schaden der Sache — bei Katalogisierung und Edition saïdischer Bibelfragmente eingebürgerte System eines gewaltsamen Auseinanderreißens des in der Überlieferung Zusammengehörigen auch auf die neue soghdische Fragmentenliteratur zu übertragen. Die Liturgiegeschichte ist an den *disiecta membra* so hochbedeutsamer alter Perikopenbücher mindestens ebensosehr interessiert als die Bibelwissenschaft. Ihr aber ist nur gedient, wenn die Edition möglichst das — so sehr auch immer lückenhafte — Bild der ursprünglichen Hs. und des in ihr befolgten Lektionssystems, bezw. der wieder diesem zugrunde liegenden Gestalt des Kirchenjahres widerspiegelt. Dem Bibelforscher wird eine so angeordnete Ausgabe durch ein einfaches Register der vorkommenden Bibelstellen in der Reihenfolge des Kontextes in hinreichendem Maße bequem benutzbar. Umgekehrt hat der Liturgiehistoriker bei der hier beliebten Art der Publikation, bevor er dieselbe für seine Zwecke verwerten kann, eine ganze Summe überflüssiger Arbeit zu tun, die ihm

der Editor —, wie M.s vielfach ungenügende Ergänzung und Übersetzung der Rubriken zeigt, sehr zu seinem eigenen Vorteil! — hätte abnehmen können.

Ich gebe im folgenden eine Übersicht über den reichen Stoff unter dem liturgiegeschichtlichen Gesichtspunkte, indem ich bezüglich der Evangeliarbruchstücke zum Vergleiche die bei Rosen-Forshall *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium, qui in Museo Britannico asservantur. Pars prima* S. 48—53, bei Wright-Cook *A catalogue of Syriac Manuscripts in the library of the University of Cambridge* S. 58—80, 1063—1078 und von Diettrich in den *Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-hist. Klasse. 1909.* S. 162—170 mustergiltig beschriebenen Hss. heranziehe und bezüglich der Lektionarbruchstücke auf eine von mir vorbereitete umfassende Monographie über *Syrische nichtevangelische Perikopenordnungen* verweise. Da vielfach unter einer und derselben Inventarbezeichnung Blätter vereinigt sind, die keineswegs unmittelbar aneinander anschließen, und eine fortlaufende Zählung der Fragmente von M. nicht durchgeführt ist, bezeichne ich dieselben in ( ) auch noch nach den SS. seiner Edition, sowie nach ihrem textlichen Bestand. In einer zweiten ( ) notiere ich den aus dem Vergleichsmaterial sich ergebenden Gesamtumfang der betreffenden Perikope.

Vorzuliegen scheinen Teile von vier Hss., die drei verschiedene Buchtypen repräsentieren dürften.

I. Die große Masse des Materials entstammt, wie M. — wohl auf Grund des Schriftcharakters — S. 89 angibt, einer einzigen Hs.: einem Evangeliar mit grundsätzlich rein soghdischem Text, von dem sich nur die syrischen Rubriken und eine zweisprachige, erst syrische, dann soghdische Angabe der Anfangsworte der einzelnen Perikopen abheben:

T. II. B. 38 (S. 30 ff.): Lk. 1, 63—80, fast die ganze Perikope des 3. Sonntags der Vorbereitungszeit auf Weihnachten (Lk. 1, 57—80) und anschließend Rubrik und Anfangsworte derjenigen des 4. Sonntags derselben: ܕܚܕ ܒܫܒܐ ܕܐܪܒܥܐ ܕܟܢܘܢ, ܟܬܒܐ „des vierten Sonntags des Dezember“ + die zwei ersten Worte von Mt. 1, 1.

T. II. B. 17 (S. 57—61): Jo. 1, 19—28, zweite Hälfte der Perikope des 2. Sonntags nach Epiphanie (Jo. 1, 1—28) und Jo. 1, 29—35, Anfang derjenigen des 3. Sonntags darnach (Jo. 1, 29—42). Die Rubrik der letzteren ist zu ergänzen: ܕܚܕ ܒܫܒܐ ‹ܬܠܝܬܝܐ ܕܒܬܪ ܕܢܚܐ› „des ‹dritten› Sonntags ‹nach Erscheinung›“.

T. II. B. 67 r° (S. 3 f.): Mt. 5, 30—33, aus der Perikope des Montags der 1. Fastenwoche (Mt. 5, 17—37).

T. II. B. 67 v° (S. 4 f.): Mt. 5, 38—41, Anfang der Perikope des Dienstags der 1. Fastenwoche (Mt. 5, 38—48). Die Rubrik ist zu ergänzen:

ܕܬܠܬܐ ‹ܒܫܒܐ ܕܫܒܘܥܐ ܩܕܡܝܬܐ ܕܨܘܡܐ› „des dritten ‹Wochentages der ersten Fastenwoche›".

T. II. B. x. r° (S. 41): Lk. 13, 3 f., wohl aus der Perikope des Freitags der 2. Fastenwoche.

T. II. B. x. v° (S. 17): Mt. 20, 17 ff., aus dem Anfang der Perikope des 3. Fastensonntags (Mt. 20, 17–28).

T. II. B. 66 (S. 17—21): Mt. 21, 28—43, größter Teil der Perikope des 4. Fastensonntags (Mt. 21, 23—46).

T. III. B. 99 (S. 61—65): Jo. 5, 25—31, 33—40, aus der Perikope des Dienstags der Mittfastenwoche (Jo. 5, 19—47).

T. II. B. 12 (S. 41—45): Lk. 16, 2—15, aus der Perikope des Freitags der 5. Fastenwoche(?). Denn es folgt die Rubrik: ܕܚܕ ܒܫܒܐ ܕܫܬܐ ܕܨܘܡܐ „des sechsten Fastensonntags" mit den Anfangsworten eines Jo. entnommenen Perikopentextes: ܘܐܡܪ ܝܫܘܥ ܠܟܢܫܐ ܕܝܗܘܕܝܐ „Und es sprach Jesus zu den Scharen der Juden."

T. II. B. 16 (S. 50 ff.), T. II. B. 66 r° (S. 52 f.): Lk. 24, 10—22, 27—34, aus der Perikope des Osterdienstags (Lk. 24, 13—35).

T. II. B. 66 v° (S. 70 f.): Jo. 15, 18 ff., aus der Perikope des Ostermittwochs (Jo. 15, 1—25).

T. II. B. 71 (S. 5—10): Mt. 10, 14 f., Schluß der Perikope des Osterdonnerstags (Mt. 1, 35—10, 15); und Mt. 10, 16—19, 21—33, fast die ganze Perikope des auf den Osterfreitag fallenden Gedächtnistages der Martyrer, speziell aus der Verfolgung Sapurs d. Gr. (Mt. 10, 16—33). Die Lesung der Rubrik vor Mt. 10, 16 ist zu berichtigen: ܕܥܪܘܒܬܐ ܕܡܘܕܝܢܐ „des Freitags der Bekenner" (statt: ܡܘܕܝܢܐ!)

T. II. B. 71 (S. 78): Jo. 20, 19—25 (erste Hälfte der Perikope des „Neuen Sonntags" d. h. des 1. nach Ostern (Jo. 20, 19—31).

T. II. B. 12 (S. 71—75), T. III. 99 a (S. 76) Zeile 1—4: Jo. 16, 20—33, größter Teil der Perikope des 4. „Sonntags der Auferstehung" d. h. des 3. nach Ostern (Jo. 16, 16—33).

T. III. B. 99 a (S. 76 f.) Zeile 5—9, T. III. 99 a (S. 79): Jo. 21, 1. 5—7, vom Anfang der Perikope des 5. „Sonntags der Auferstehung" d. h. des 4. nach Ostern (Jo. 21, 1—14). Die einleitende Rubrik ist zu ergänzen: ܕܚܕ‹ܒܫܒܐ ܕܚܡܫܐ ܕ›ܩܝܡܬܐ „des ‹fünften› Sonn‹tags der› Auferstehung."

T. II. B. 66 (S. 77): Jo. 17, 24 ff., aus der Perikope des 6. „Sonntags der Auferstehung" d. h. des 5. nach Ostern (Jo. 17 ganz).

T. II. B. 66 (S. 53—57): Lk. 24, 36—47, größerer Teil der Perikope für Christi Himmelfahrt (Lk. 24, 36—53). Im Gegensatz zu der verlorenen Rubrik ist das Syrisch der Anfangsworte des Textes, das den Beginn einer neuen Perikope gewährleistet, erhalten.

T. II. B. 12 (S. 34—38): Lk. 10, 34—42, Schlußteil der Perikope des 3. „Sonntags der Apostel" (Lk. 10, 23—42).

T. II. B. 12, unmittelbare Fortsetzung des vorigen Fragments (S. 32 f.): Lk. 6, 12–17, Anfang der Perikope des 4. „Sonntags der Apostel" (Lk 6, 12—46). Die Rubrik besagt in der Tat ܕܚܕ ܒܫܒܐ ܕܐܪܒܥܐ „des vierten Sonntags"; wie das dann folgende //////ܫܠ//ܕ zu ergänzen und statt des zu erwartenden ܕܫܠܝ̈ܚܐ zu erklären sein dürfte, vermag ich im Augenblick noch nicht zu sagen.

T. II. B. 34 (S. 65—70): Jo. 9, 9—16. 30—38, aus der Perikope des 3. „Sonntags des Sommers" (Jo. 9, 1—38).

T. II. B. 66 r° (S. 10 f.): Mt. 13, 17 ff., aus der Perikope des 2. „Sonntags des Elias" (Mt. 13, 1—23).

T. II. B. 66 v° (S. 11 f.): Mt. 13, 24 f., Anfang der Perikope des 3. „Sonntags des Elias" (Mt. 13, 24—43), mit dem für den Beginn einer neuen Perikope charakteristischen Syrisch der Anfangsworte.

Soweit ist eine fast vollständige Übereinstimmung des Perikopensystems der soghdischen Fragmente mit dem durchweg erst dem späteren Mittelalter und der Neuzeit (1298/99 n. Chr. bis 17. Jahrh.) entstammenden Vergleichsmaterial zu konstatieren. Nur die Perikope des 4. Sonntags der Vorbereitungszeit auf Weihnachten läßt dieses erst mit Mt. 1, 18, statt sofort mit Mt. 1, 1 beginnen. Ferner bietet es für den 2. Fastenfreitag an Mt. 18, 23—35 und für den 5. Fastenfreitag an Jo. 8, 31—59 eine ganz andere Perikope als sie in dem soghdischen Evangeliar scheint vorausgesetzt werden zu müssen. Endlich kann das letztere auch für den 6. Fastensonntag die sonst für ihn bezeugte Perikope Jo. 9, 39—10, 20 nur unter der — allerdings nicht ohne weiteres von der Hand zu weisenden — Voraussetzung geboten haben, daß 9, 39 eine der Verselbständigung des Textstückes zu dienen bestimmte Erweiterung enthalten hätte (in griechischer Rückübersetzung: Καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς + τοῖς ὄχλοις τῶν Ἰουδαίων).

Für einige weitere Bruchstücke versagt das Vergleichsmaterial dagegen völlig. Es sind dieses: T. II. B. 39 (S. 45—49, 21—27): Lk. 19, 15–27, Mt. 15, 31—45, T. II. B. 17 (S. 13—16): Mt. 25, 45 f.; 16, 24 bis 17, 7 und T. III. 52 (S. 38 ff.): Lk. 12, 35—39. 42 ff.. Wie die vorkommenden Rubriken dartun, von denen diejenige vor Mt. 16, 24 mit Sicherheit: ⟨ܕܡܪܝ ܣܪܓܝ⟩ܣ ܘܡܪܝ ܒܟܘܣ „<des hl. Sergio>s und des hl. Bakchos" zu ergänzen ist, entstammen diese Fragmente einer Folge von Perikopen für Heiligentage, die wohl hinter den letzten Sonntagen des Kirchenjahrs als eine Art Anhang gegeben war und in keiner der zum Vergleich beigezogenen Hss. eine Entsprechung hat.

II. Nur durch das eine Bruchstück T. II. B. 64 (S. 28 ff.): Lk. 1, 1–4 ist ein zweiter Buchtyp des Evangeliars vertreten, der zweisprachig Satzteil um Satzteil den ganzen Text erst syrisch, dann soghdisch bietet. Nach Ausweis des Vergleichsmaterials haben wir es mit dem Anfang der Perikope des 1. Sonntags der Vorbereitungszeit auf Weihnachten

(Lk. 1, 1—25) und demgemäß mit dem Anfang der ganzen betreffenden Hs. zu tun. Dies wird durch Gesamttitel und Perikopenrubrik bestätigt, die, beide nur syrisch gegeben, folgendermaßen zu ergänzen sind: ‹ܡܫܪܝܢܢ ܒܬܘ›ܟܠܢܗ ܕܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝ‹ܚܐ ܠܡܟܬܒ ܦܢܩܝܬܐ› | ‹ܕܐܘܢܓܠܝܘܢ› ܕܡܬܩܪܝܢ ܒܥ̈ܐܕܐ ܘ‹ܒܚܕ›ܒܫ̈ܒܐ ܘܒܥ̈ܘܗܕܢܐ ܘܒܕܘܟܪܢ̈ܐ ܀ ܕܚܕ‹ܒܫܒܐ ܩܕܡ›ܝܐ | ܕܟܢܘܢ ܩܕܡܝܐ „Wir beginnen im Vertrauen auf unseren Herrn Jesus Christus zu schreiben die Abschnitte des Evangeliums, welche gelesen werden an den Festen und an den Sonntagen und bei den Votivfeiern und an den (Heiligen)gedächtnistagen. — Des ersten Sonntags des Dezember.“ Für die nun vor der Kapitelangabe noch folgende, abendländisch-römischem: *Sequentia sancti Evangelii secundum Lucam* entsprechende liturgische Einleitungsformel, die bereits zweisprachig gegeben ist, führt der soghdische Text auf folgende Ergänzung des syrischen: ܐܘܢܓܠܝܘܢ ܩܕܝܫܐ ‹ܕܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ. ܟܪܘܙܘܬܐ› ܕܠܘܩܐ „Das heilige Evangelium ‹unseres Herrn Jesus Christus. Verkündung› des Lukas“, und genau diese Überleitungsformel findet sich tatsächlich an der Spitze der einzelnen Perikopen in älteren nestorianischen Evangeliarien, so z. B. in dem Berliner Exemplar *Sachau 304*. Vgl. die in der De Waal-Festschrift *Konstantin der Große und seine Zeit.* Freiburg i. B. 1913 Taf. VIII von mir publizierte Reproduktion von Bl. 163 r° dieser Hs. Doch ist nicht zu verkennen, daß sich für die Unterbringung der drei zu ergänzenden Worte erhebliche Raumschwierigkeiten ergeben.

III. Anscheinend aus zwei verschiedenen Exemplaren vielleicht desselben Buchtyps stammen schließlich die zwei Bruchstücke mit Paulinischem Text, die beide dieselbe zweisprachige Anlage wie das Evangeliarfragment Lk. 1, 1—4 aufweisen:

T. II. B. Y. (S. 80, 82): I Kor. 5, 7, 11, 24, Anfang und ein späterer Splitter der Perikope des Gründonnerstags (I Kor. 5, 7 f., 10, 15 ff., 11, 23—34). Vgl. die diesen Tag bezeichnende Rubrik: ܕܦܨܚܗ ܕܡܪܢ „des Passah unseres Herrn.“ Ob die Hs., der das Fragment angehörte ein reines Pauluslektionar war, oder den gesamten nichtevangelischen Perikopenstoff bot, ist natürlich nicht auszumachen. Jedenfalls war aber in ihr durch die Anfangsworte jeweils die vor der Apostellektion zu singende Psalmstelle, der sog. ܫܘܪܝܐ, vermerkt, wie umgekehrt beispielsweise in dem nestorianischen Pauluslektionar *Brit. Mus. Add. 14688* in gleicher Weise die hinter der Paulusperikope zu singende Psalmstelle, der sog. ܙܘܡܪܐ, angegeben ist. Vgl. Katalog Wright S. 188 bzw. über die beiden liturgischen Termini Brightman *Liturgies, Eastern and Western* S. 256 und 258. So erklärt sich das an die angeführte Rubrik sich anschließenden: ////////// ܫܘܪܝܐ . . :

T. II. B. 46 (S. 82 ff.): Gal. 3, 25—4, 6. Da man an das Bruchstück eines bilinguen Gesamttextes des NT.s oder doch der Paulusbriefe schwerlich wird denken können, dürfte trotz des Fehlens einer Rubrik

hier der (wiederum sei es nun einem reinen Pauluslektionar, sei es einem nichtevangelischen Gesamtlektionar entstammende) größte Teil der apostolischen Perikope für Weihnachten erkannt werden, deren gelegentlich durch Auslassungen oder durch die Zusätze aus Röm. 1, 1—5 und Eph. 3, 20f. mannigfach modifizierten Grundbestand in der anderweitigen Überlieferung Gal. 3, 15—4, 6 bildet. Eine Zugehörigkeit des Fragmentes zu derselben Hs. mit T. II. B. Y ist, wenn ich M. richtig verstehe, durch die Verschiedenheit der Schrift ausgeschlossen.

Neben diesen Bruchstücken von Perikopenbüchern bringt seine Publikation an T. II. B. 35 (S. 34, 8f.) noch das (Zitate von Lk. 9, 18ff. und I. Kor. 11, 23ff. enthaltende) Bruchstück wohl weit eher, wie er annimmt, in einer Homilie, als — woran sich allenfalls noch denken ließe — eines eucharistischen Liturgieformulars und an T. II. B. 28 (S. 84—87) einen Text des nestorianischen Symbolums. Beide Nummern sind rein soghdisch; die letztere ist nicht, wie alles Übrige, in syrischer, sondern in uigurischer Schrift gehalten. Das höchste Interesse erweckt endlich die S. 89 gemachte Angabe M.s, daß er zusammen mit dem hier veröffentlichten Stoffe der Berliner Akademie schon am 11. Juli 1907 eine Reihe weiterer christlich-soghdischer Texte vorlegte: einen als „Bel zu Babel" bezeichneten, einen über Petrus und Simon Magus (aus den Petrusakten?) und über die Kreuzauffindung, Martyrerakten und „Ermahnungen zu christlicher Geduld." Man kann der Veröffentlichung auch dieser Literaturreste nur mit großer Spannung entgegensehen.

Dr. A. Baumstark.

Zur byzantinischen Kunstgeschichte. — Dem Wesen der byzantinischen Kunst und den entscheidenden Richtlinien ihrer Entwicklung hat Th. Schmidt im *Wiestnik Jewropy*, Jahrgang 1912, S. 221—255, unter dem Titel Что такое византiйское искусство? (*Was ist die byzantinische Kunst?*) Ausführungen gewidmet, mit deren Inhalt die des Russischen nicht kundigen Leser auch dieser Zeitschrift bekannt zu machen nicht unangebracht sein dürfte.

Das Interesse für byzantinische Kunst ist in den letzten Jahren in Westeuropa, wie in Rußland, stark gewachsen, und die Literatur, die sich mit diesen Fragen befaßt (Millet, Diehl, Dalton), hat noch lange nicht das letzte Wort darin gesprochen. Die byzantinische Kunst, die den Untergang des byzantinischen Reiches mitgemacht und es fast überdauert hat, beherrscht einen Zeitraum von gut zehn Jahrhunderten, wobei ihre Grenzen recht unbeständig blieben, und abwechselnd — Nordafrika, Vorderasien, Ost- und Süd-Europa umfaßten. In diesem Jahrtausend intensiver Kulturarbeit, auf einem so riesigen

Territorium, ist eine Kunstproduktion zustande gekommen, die ganz unübersehbar ist. Die Hauptdenkmäler sind in den verschiedenen politischen Stürmen des Mittelalters und der Neuzeit verloren gegangen, und die Kunstwerke, welche erhalten geblieben sind, stellen ihrem kunsthistorischen Werte nach, ein sehr ungleichmäßiges Material dar. Es gibt Perioden, von denen fast gar keine Denkmäler auf uns gekommen sind, und die gerade vielleicht für die Entwicklung der byzantinischen Kunst von großer Bedeutung waren. Die Zeit der Bilderstürme, die für die Bildung der spätbyzantinischen Kunst sicher ausschlaggebend gewesen ist, und von der uns nur traurige Fragmente erhalten blieben, gehört sicherlich in diese Kategorie. Die geographische Verteilung der Denkmäler weist ebenfalls große Ungleichmäßigkeiten auf. Es gibt kein solches Zentrum, wo man in allgemeinen Zügen die ganze Geschichte der byzantinischen Kunst von Anfang bis zu Ende verfolgen könnte. Es sind zwar in Konstantinopel verschiedene Architekturdenkmäler in Form von Kirchenbauten erhalten geblieben, dafür aber ist dort die Monumentalmalerei im ganzen bloß durch drei Zyklen vertreten, wovon nur der eine (in Kahrje-Djami) in guter Publikation bekannt ist. Der zweite Zyklus (in Fethje-Djami) ist nur zum Teil sichtbar und hat bisher noch keine Veröffentlichung erfahren, und der dritte endlich, in der Hagia Sophia, ist mit türkischer Tünche überdeckt, und uns nur nach sicher unrichtigen Zeichnungen bekannt, die von einem deutschen Architekten vor 60 Jahren ausgeführt wurden, der nicht einmal alle Mosaiken in Wirklichkeit gesehen hat. — In einem zweiten Zentrum, in Saloniki, gibt es wohl früh- und mittelbyzantinische Kirchendenkmäler, aber Malereien sind nur in den allerfrühesten erhalten (h. Georg, h. Demetrius, h. Sophia). Um irgendein zusammenhängendes Bild der ganzen Entwicklung zusammenzubringen, ist der Kunsthistoriker gezwungen, die unmöglichsten geographischen Sprünge, von Rom nach Kappadokien, von Ägypten nach Ravenna, von Mesopotamien nach Britannien und von Gallien nach Kiew zu machen. Und nicht einmal da gelingt es ihm immer, die Lücken durch aufeinanderfolgende Denkmälerserien zu füllen, — schon ganz abgesehen davon, daß man bei dieser Methode Gefahr läuft, die auf so riesiger Entfernung einander künstlich nahe gerückten Länder in ihrer einheitlichen künstlerischen Eigenart stark zu verkennen und auf Grund irgendeines provinziellen Kunstdenkmals Trugschlüsse über die Kunst einer ganzen Epoche zu ziehen.

In künstlerischer Beziehung bietet das erhaltene Material ebensolche Ungleichmäßigkeiten. Hand in Hand mit hervorragenden künstlerischen Erzeugnissen sind wir gezwungen uns mit mittelmäßigen und schlechten abzugeben: neben prachtvollen Mosaiken studieren wir oft ganz handwerksmäßig ausgeführte Miniaturen, Reliefs, Emails, weil

kein anderes Material zur Verfügung steht, — und das bildet ebenfalls eine Quelle von „perspektivischen Fehlern". — Denn eine Geschichte der byzantinischen Kunst auf Grund von Miniaturen zu schreiben, wäre ebenso gewagt, wie eine Geschichte der antiken Kunst auf Vasenmalereien aufzubauen. Deshalb ist es nicht zu verwundern, daß trotz der ganz enormen Anzahl von Denkmälern, die auf diesem Gebiete veröffentlicht und besprochen wurden, noch immer keine Klarheit in der Frage erlangt ist, worin denn eigentlich das Wesen der byzantinischen Kunst bestehe, und welche Faktoren ihren allgemeinen Aufbau und Evolutionsgang gefördert haben.

Eine Reihe von Vorfragen wird freilich durch verschiedene Quellen schon beantwortet, die vom Ursprung der Kunst überhaupt berichten. Man erfährt zum Beispiel, daß es unrichtig sei, Rom als die Heimat der altchristlichen Kunst anzusehen, da sie im Orient entstanden ist. Man erfährt weiter, daß die byzantinische Kunst in der altchristlich-orientalischen und hellenistischen wurzelt und sich unter starkem Einfluß des Ostens entwickelt hat. Und da fragt man mit Recht, worin denn eigentlich das Geheimnis der Macht des „Orients" bestehe, und warum er gerade zur Zeit seines Unterganges und seiner inneren Zersetzung, nachdem er zuerst den Mazedoniern und später den Römern so leicht unterlegen ist, plötzlich als ein so mächtiger Kulturfaktor auftritt, wie es niemals vorher in seiner höchsten Blütezeit der Fall war? Ist es nicht ein Fehler, den Orient als einen einheitlichen Begriff aufzufassen?

In der Frage, in welche Zeit die Entstehung der byzantinischen Kunst zu versetzen ist, herrscht große Uneinigkeit: die einen verlegen sie in die Zeit der Gründung der Stadt Konstantinopel, die anderen — in die Regierung Justinians und die dritten gar noch später. Besitzt denn die byzantinische Kunst gar keine Merkmale, an denen man ihre Eigentümlichkeiten herausfinden könnte? — Gewiß hat eine historische Einteilung in verschiedene Perioden stets etwas Künstliches an sich, aber so unsicher kann doch die Fragestellung auch nicht sein, daß man zwischen Jahrhunderten schwankte. Und wenn es so schwer ist, den eigentlichen Geist der byzantinischen Kunst herauszuschälen, wie ist dann ihr Verhältnis zur gleichzeitigen romanischen zu definieren? In den Ländern, wo von vornherein gar keine Rede von einem Einwirken des byzantinischen Einflusses sein kann, ging die Entwicklung der Kunst in ganz ähnlichen Formen wie in Konstantinopel vor sich. Die Ähnlichkeit mancher mittelalterlichen Denkmäler des Westens mit den byzantinischen ist so groß, daß es vor 50 Jahren noch Gelehrte gab, welche die ganze mittelalterliche Kunst des Abendlandes byzantinisch nannten.

Die Frage „Byzanz oder Orient?" rückte mit besonderer Schärfe

in den Vordergrund, als die Aufmerksamkeit auf die spätbyzantinische Kunst, auf die Mosaiken der Konstantinopeler Kahrje-Djami, auf die Fresken von Mistra und die Kirchenmalereien in verschiedenen slavischen Ländern gelenkt wurde. In diesen Denkmälern tat sich so viel Gemeinsames mit der altchristlich-orientalischen Kunst und nicht mit „Byzanz" auf, daß ihre Beziehung zu dem untergehenden Reiche sehr in Frage gestellt wurde.

Dieselben Denkmäler brachten auch noch eine neue Frage: „Byzanz oder das Abendland?" aufs Tapet. Denn in Folge davon, daß sie viel verwandte Züge mit der Kunst der Renaissance aufwiesen, fragte man sich, ob nicht die spätbyzantinische Kunst unter abendländischem Einflusse sich entwickelt habe oder ob die Renaissance vielleicht gar als eine Nachfolgerin von Byzanz anzusprechen wäre.

Schmidt meint, man würde allen diesen Fragen und ihrer Lösung gewiß näher kommen, wenn man eine einigermaßen befriedigende Definition des psychologischen Wesensbegriffes der byzantinischen Kunst, auf Grund der Forschungen der modernen Byzantinologie herausformulieren könnte, und geht nun selbst an diesen Versuch, den er als eine „Hypothese" bezeichnet.

Die Verschiedenheit des Kunstausdruckes bei den verschiedenen Völkern, meint er, basiert hauptsächlich auf der Differenz der psychischen Organisation. Im alten Ägypten war die Kunst — Sache der Vernunft, in Indien — der Phantasie, in der islamischen Welt — der Träumerei, und im heutigen Europa ist sie Empfindungssache. Läßt sich nun die byzantinische Kunst in irgendeine der genannten Kategorien einreihen oder nicht?

Wenn man die Denkmäler der byzantinischen Kunst verschiedener Epochen näher ansieht, überzeugt man sich sehr bald, daß jegliche psychische Monotonie, an die man bei der Betrachtung der Kunstproduktion anderer Völker gewöhnt ist, ihnen vollkommen abgeht. Die Evolution dieser Kunst besteht nicht darin, einen möglichst vollkommenen Ausdruck für irgendeinen beständigen geistigen Gehalt zu schaffen, sondern in einer allmählichen Modifikation der psychologischen Werte an sich. Diese sonderbare Tatsache läßt sich in Ermangelung anderer, profaner Baudenkmäler am besten auf dem Gebiete der kirchlichen Architektur verfolgen. Byzanz ist von riesigen Basiliken, Rotonden und Zentralkuppelbauten ausgegangen. Nicht nur in den Hauptstädten, sogar in der Provinz wurden kolossale Kirchen errichtet. Wo es nur möglich war, wurden sie im Innern mit kostbarem Marmor und Mosaiken ausgeschmückt. Um das äußere Aussehen der Kirche ist der Architekt absolut nicht bekümmert und läßt sogar die einfachste architektonische Gliederung weg. Die im Innern wundervoll ausgestatteten frühbyzantinischen Kirchenbauten sehen von

außen wie steinerne Kästen aus. — Mit der Zeit beginnen die Verhältnisse der Bauten etwas kleiner zu werden und diese Erscheinung läuft parallel mit einer anderen: mit dem Anwachsen der Zahl der Kirchenbauten und einem steigenden Interesse für ihre äußere Ausschmückung. Je kleiner eine Kirche ist, desto mehr Sorgfalt wird auf ihr Äußeres verwendet. Wodurch ist diese Neuerung bedingt? fragt Schmidt. Man versucht es gewöhnlich durch die Verarmung von Byzanz zu erklären, welches in den letzten zwei bis drei Jahrhunderten nicht mehr imstande war große Kirchenbauten zu errichten, — oder durch einen Niedergang der Bautechnik, welche später nicht mehr imstande war, ähnliche Kuppeln, wie in der Hagia Sophia, zu konstruieren. Beides lehnt Schmidt ab. Der Grund liegt darin, daß die Probleme, die Aufgaben sich ganz geändert. Das künstlerische Prinzip von früher war orientalischen Ursprungs: die Ägypter und die mesopotamischen Völker strebten die Massigkeit der Bauten an, die Perser haben die Kuppelkonstruktion auf eine unerhörte Höhe gebracht. Eine frühbyzantinische Kirche ist ein Raum für die Gläubigen, in dem man von jedem Platze aus gleich gut dem Gottesdienste beiwohnen kann. Die spätbyzantinische Kirche gleicht mehr einem hellenischen Tempel, der wohl für die Gottheit, aber nicht für die Menge bestimmt ist.

Deswegen wird da der ganze Schmuck nach außen verlegt, damit die Kirche als ein würdiger Hintergrund für feierliche Prozessionen figurieren kann und die Schönheit des Stadtbildes erhöht. Und ebenso wie die kleinen hellenischen Tempel gewöhnlich gruppenweise in bestimmten Stadtteilen auftraten (Akropolis, Delphi, Delos usw.), so auch — in Byzanz, Tirnowo, Mesembria (am Schwarzen Meere), Mistra, Moskau (Kreml).

Dieselbe Analogie läßt sich auch in der byzantinischen Kirchenmalerei feststellen. Kann man sich etwas strenger Ägyptisches in bezug auf Eintönigkeit der Stellungen, Ausdrucks- und Bewegungslosigkeit der Gesichter und Schablone der ganzen Komposition denken, als die Mosaiken des Kaisers Justinian in Ravenna! Die Perspektive fehlt entweder ganz und gar oder ist durch eine sogenannte „umgekehrte Perspektive“, in der die Dinge, die sich tiefer im Hintergrunde befinden, größer erscheinen, als die, die auf dem Vordergrund sind, — ersetzt. Die Landschaft wird ganz nach ägyptischer Weise durch Aufzählung aller zum Verständnis des Inhaltes notwendiger Attribute ersetzt. Und ähnlich sehen alle anderen künstlerischen Erzeugnisse dieser Epoche aus.

Aber die Kunst Justinians stellt nur einen Teil der byzantinischen Monumentalmalerei dar. Sie beginnt mit der Zeit etwas lebendiger zu werden: die Posen und Gesten werden mannigfaltiger, ja, oft sogar

pathetisch und übertrieben ausdrucksvoll. Die Kompositionen häufen sich, werden lebendiger, die richtige Perspektive tritt wieder in ihre Rechte und die Landschaft nimmt einen ansehnlichen Platz ein. Der spätbyzantinische Künstler kehrt allmählich zu antiken Idealen zurück, von denen der frühere, durch andere Vorbilder abgelenkt, sich bewußt abgewandt hatte, und beginnt antiken Problemen nachzugehen, die ihn in die hellenische Kunstpsychologie einführen und langsam von fremden Einflüssen befreien. — Die ikonographische Form verschiedener Darstellungen (die Taufe Christi, Verkündigung usw.) verändert sich unter denselben Gesichtspunkten: — wir haben es hier mit einer ganz neuen umgeformten psychologischen Grundlage der Kunst auf allen Gebieten zu tun.

Die Plastik war in Byzanz nur in Reliefform bekannt. Die monumentale Skulptur trägt mit wenigen Ausnahmen einen rein dekorativen und ornamentalen Charakter. Die berühmten frühbyzantinischen Kapitelle in der Hagia Sophia sind in einem Helldunkel à jour gearbeitet, welches von der ägyptischen Skulptur aus gut bekannt ist. Es ist eigentlich keine Plastik im eigentlichen Sinn, sondern eine Ornamentik, die mit dem Bohrer ausgeführt wird. Die von byzantinischen Künstlern besonders beliebten Motive sind entweder stilisiert vegetabilischer oder abstrakt geometrischer Natur. Nur gegen Ende der byzantinischen Geschichte taucht wieder das höhere Relief auf und damit verbunden, realere vegetabilische Motive (antiker Akanthus usw.).

Die byzantinische Ornamentik läßt sich am besten nach Miniaturen studieren, und wenn man da irgendein Ornament auf dem langen Wege seiner Entwicklung genau verfolgt, gelangt man zu der Überzeugung, daß nur hier eine konsequente Entfaltung derjenigen Grundlagen stattgefunden hat, die in frühbyzantinischer Zeit aufgekommen sind.

Besonders lehrreich ist es zum Beispiel, der Entwicklung der sogenannten „Kanones-Arkaden“ (Tafeln zum Vergleich der Parallelstellen der Evangelien) in der Ornamentik nachzugehen, deren ältestes auf uns gekommenes Beispiel sich im syrischen Rabulas-Codex vom Jahre 586 in Florenz befindet und im Pariser Evangeliar Nr. 33, im Codex Rossanensis, im Wiener-N 847 usw. wiederholt wird und deren Entstehung vielleicht schon ins vierte Jahrhundert zu datieren ist. Die Grundformen dieser „Kanones-Arkaden“ bleiben fast in der ganzen byzantinischen Kunst die gleichen, die Abweichungen bestehen darin, daß ihr ursprünglich architektonischer Charakter (leichte Rundbogenarkaden auf dünne Säulchen gestützt) allmählich verloren geht und durch Teppichmuster verdrängt wird. Dieser Vorgang ist um so erklärlicher, als gerade in Ägypten (und auch noch heute im Orient) die

Teppiche fast immer von Arkaden umgeben werden. Die freien Winkel, welche auf den rechteckigen Blättern zu Seiten der Rundbogen übrig bleiben, werden zuerst durch Zierdarstellungen, später durch Palmetten ausgefüllt und mit der Zeit entsteht da eine Füllung aus orientalischen Mustern ohne Ende, in der nur noch der obligate Rundbogen an das ursprüngliche architektonische Vorbild erinnert und wo jede Verbindung mit dem antiken in sich geschlossenen Ornament unmöglich wird.

Es ist klar zu ersehen, daß der Anfang und das Ende der byzantinischen Kunst qualitativ voneinander so stark unterschieden sind, als ob diese Evolution von zwei verschiedenen Rassen abwechselnd vollzogen worden wäre. Der Anfang ging vom Orient aus, das Ende bedeutet — eine Rückkehr zum Hellenentum. Die künstlerische Psychologie hat sich von Grund aus verändert. Und nur die konsequente Entwicklung der Ornamentik zeigt uns, daß doch noch nicht alles restlos aufgegeben wurde, daß die Spätbyzantiner zwar keine Orientalen geblieben sind, aber auch keine antiken Griechen wurden. — In keine der obengenannten psychologischen Kategorien läßt sich die byzantinische Kunst irgendwie vollkommen einreihen, sondern sie stellt vielmehr einen Typus dar, der den Übergang von der einen zur anderen charakterisiert. Die Antwort auf die Frage: „Was ist Byzanz?" kann nur eine historische sein, die vom Anfang und vom Ende seiner Entwicklung berichtet und alle diejenigen Kräfte analysiert, welche den Prozeß der „Entorientalisierung" bedingt haben — Die Geschichte lehrt uns, daß eine normale Entwicklung bei verschiedenen Völkern durch irgendwelche unerwarteten Umstände, häufig unterbrochen wird und vom eigentlichen Ziele abweichen muß. Und da gerade Byzanz so ein erzwungenes Ende erlebt hat, versucht Schmidt festzustellen, ob dieser Entorientalisierungsprozeß dort sein normales Ende genommen hat oder nicht.

Die Völker, welche die Nil-, Tigris- und Euphrattäler bewohnten, waren gezwungen, da sie sich nirgends anlehnen konnten, ihre ganze Kultur und Kunst autochthon zu schaffen. Ägypten und Mesopotamien gingen ihre eigenen getrennten Wege, denen zwei verschiedene Kulturen und Weltanschauungen zugrunde liegen. In der Kunst gibt es zwischen ihnen zwar einige Berührungspunkte, aber die werden durch Rassenverwandtschaft, durch die Ähnlichkeit klimatischer und geographischer Verhältnisse, — und in letzter Zeit — durch unmittelbares Entlehnen erklärt.

Die alten orientalischen Völker wurden durch die Griechen abgelöst, die in allem ihre Schüler waren: in den Anfängen der Religion, Wissenschaft, Poesie und Kunst. Da aber ihre Psychologie ganz anders geartet war, als die der Orientalen, so veränderte sich bei ihnen alles Übernommene bis zur Unkenntlichkeit. In der Architektur entdeckten

sie, daß die Verhältnisse und die Harmonie der einzelnen Teile weit wichtiger sind, als der riesige Umfang, in der Malerei und in der Plastik fanden sie, daß es wichtiger ist, auf die Empfindung zu wirken, als die Vernunft oder die Vorstellung des Beschauers zu verblüffen, — und als sie es im fünften Jahrhundert so weit gebracht hatten, daß sie sich im Vollbesitze der künstlerischen Technik fühlten, da wandten sie sich schroff vom Orient ab und gingen ihre eigenen Wege. Der Grieche hat die individuelle menschliche Seele entdeckt, die zum einzigen großen Thema seiner Kunst wurde, und diese Kunst wanderte weit über die Grenzen des griechischen Staates hinaus. Der Orient war nicht mehr der gebende, sondern nehmende Teil, und als die hellenisierten Mazedonier Alexanders des Großen die zertrümmerten Reiche des Orients später an sich rissen, da breitet sich die reife selbstbewußte griechische Kunst über die ganze damaligen Kulturwelt aus. Es entstehen neue Zentren: Alexandreia, Antiocheia usw., die durch ihre Pracht selbst die griechischen Kunstzentren verdunkeln, und es beginnt da ein Orientalisierungsprozeß des Hellenismus vor sich zu gehen.

Die griechische Kunst beginnt in ihrer Weise orientalische Bilder und Ideale zu verarbeiten und verwandelt sich in eine kosmopolitisch „hellenistische“ Kunst, die allen Gebildeten der antiken Welt ebenso verständlich ist, wie die griechische Sprache um das Mittelmeer herum international und gemeinverständlich war. Aber ebenso wie diese Sprache im Munde der Barbaren ihre klassische Reinheit allmählich einbüßen mußte, ebenso mußte sich die Kunst nach dem Geschmacke von Nichthellenen umformen. Es stellte sich bald heraus, daß der Hellenismus doch nicht imstande war, den scheinbar ohnmächtigen Orient zu gräzisieren, und daß gerade der ungeahnte kommerzielle Aufschwung, der durch das Reich Alexanders des Großen und das Wachsen des römischen Reiches bedingt war, und das Vorhandensein einer einheitlichen Kultur und Sprache, — eine Orientalisierung der ganzen antiken Welt zur Folge hatte. Dieser Prozeß der Überhandnahme des Orients beginnt schon im dritten Jahrhundert v. Chr. als seine schöpferische Tätigkeit unter dem Einflusse verschiedener politischer und kultureller Faktoren und Ideen von neuem erwacht, und den Kampf nach neuen Ausdrucksformen wieder aufnimmt, — und schließt mit seinem vollkommenen Sieg im sechsten Jahrhundert n. Chr., als ihm ganz Europa unterlegen war.

Der Kampf des Morgenlandes mit dem Abendlande entwickelte sich auf religiösem Boden. Die antike Welt hatte nur rein nationale Kulte gekannt, die längst schon die Menschen nicht mehr befriedigten, die sich als Weltbürger fühlten. Die hellenistische Welt verlangte nicht nach Göttern, sondern nach dem Gott. Und es war wieder der Orient, der ihm die Religion brachte, und nicht bloß eine, sondern

gleich zwei auf einmal, welche beide die Welt eroberten: den Mithraskult und das Christentum.

Es gab eine Zeit, wo der Mithraskult in ganz Europa verbreitet war, und bis nach Spanien und Nordafrika reichte, wo er zahlreiche Anhänger hatte. Aber das war nicht von langer Dauer. Er mußte sich bald nach dem Osten zurück verziehen, das Abendland kehrte sich unabänderlich dem Christentum zu.

Das frühe Christentum war seinem inneren Wesen nach eine Negation jener hellenischen Kultur, und der erwachende Osten nahm den Kampf mit dem Westen auf religiösem Boden auf der ganzen Linie auf. Der Hellenismus, der den Glauben an seine eigenen Ideale schon gänzlich verloren und sich selbst überlebt hatte, besaß keine Kraft mehr, um mit der neuen Lehre zu wetteifern. Doch Rom war als Staat noch lebensfähiger, nahm seine letzte Kraft zum Kampf zusammen und bezahlte denselben sehr teuer: aus einer verfolgten Lehre war das Christentum fast mit einem Schlage Staatsreligion geworden. Die kulturellen Folgen dieses Sieges des Christentums, welcher mit der Verlegung der Residenz nach Konstantinopel zusammenfiel, waren unzählige. Die Hellenisierung des Ostens war mißlungen und der Orientalisierungsprozeß des Westens nahm ungeahnte Dimensionen an. Das Kunstbedürfnis, welches bis dahin zu den Lebensnotwendigkeiten der Menschen gehörte, konnte und durfte nicht plötzlich unterbunden werden und das Christentum begann es sofort als ein mächtiges Mittel der Propaganda für sich in Anspruch zu nehmen. Die frühchristliche Kunst stellt somit eigentlich eine „christliche Antike" dar; und die älteste christliche Ikonographie, die unter den ersten Christen im Osten entstanden war, ist für den Geschmack einfacher Leute gedacht. Als das Christentum sich später auch in gebildeten hellenistischen Kreisen verbreitete, erfuhren die ikonographischen Themen ebenfalls eine hellenistische Umarbeitung, und daraus erklärt sich das parallele Nebeneinanderlaufen verschiedener ikonographischer Varianten, die an verschiedenen Orten, für allerlei Gesellschaftsschichten, vielleicht sogar gleichzeitig entstanden sind. Die altchristliche Kunst besaß kein einheitliches Zentrum.

Als das Christentum Staatsreligion wird, vollzieht sich eine große Umwälzung in der Kunst: die Ikonographie wird beständiger, und der Orientalisierungsprozeß schreitet weiter. Die hellenistischen Elemente in der Kunst werden immer mehr verdrängt und durch reine Dogmenillustrationen ersetzt. Die Erzählung wird überflüssig, und als sich endgültig herausgestellt hatte, daß die erzählende Form dem Geiste der neuen Lehre und ihrem Inhalte nicht entspricht, beginnt die Technik zu sinken. Und so geraten alle Errungenschaften der Griechen, die sie bis zur Vollkommenheit entwickelt hatten: die Landschaft,

die Perspektive, das Kolorit langsam in Vergessenheit. Im sechsten Jahrhundert, zur Zeit Justinians, scheint der Hellenismus — nach den erhaltenen Denkmälern zu urteilen — nicht mehr zu existieren, und sogar die weltliche Kunst hat sich der neuen künstlerischen Strömung ebenfalls angeschlossen.

Da beginnt nun die Reaktion, von der schon oben die Rede war: die Rückkehr der Kunst zu hellenischen Aufgaben und Zielen. Es entsteht eine Trennung zwischen Ost und West auf dem Gebiete der Kunst und sie tauschen miteinander die Rollen aus: der Westen wird zum Hüter orientalischer Tradition, der Osten — zum Neuerer. Dieses Phänomen versucht Schmidt vom Standpunkte der allgemeinen Geschichte, namentlich aber der italienischen Geschichte des frühen Mittelalters zu erklären. Auf eine Schilderung der Entstehung des Mönchtums folgt eine zweite von der anderthalb Jahrhunderte langen blutigen Zeit der Bilderstürme, und dem beispiellosen Kampfe zwischen dem Mönchtum und dem Staate, in dem unzählige kostbare Denkmäler zugrunde gegangen sind. Die Bilderstürmer haben nicht die Kunst als solche, sondern nur die kirchliche Kunst negiert, die nach ihrer Auffassung zum Götzendiest führte. Dagegen waren sie sehr bemüht, jede weltliche Kunst zu unterstützen und die fast erstorbene hellenistische Tradition ins Leben zurück zu rufen. In der Malerei pflegten sie das Genrebild, die Landschaft, und strebten ganz anderen psychologischen und künstlerischen Inhalt an, als die dogmatische Kunst zur Zeit Justinians. Und als endlich der schwere Kampf der Bilderstürme zu Ende war und das Recht des Bestehens einer kirchlichen Kunst offiziell anerkannt wurde, da war die Trennung der weltlichen Kunst von der geistlichen vollbracht und während die erstere ihren Einzug in die hellenistische Welt hielt, blieb der zweiten ein enges religiöses Tätigkeitsfeld übrig. So gab es vom neunten Jahrhundert angefangen für eine Zeitlang in Byzanz — wie es noch im heutigen Rußland der Fall ist — zwei voneinander getrennte Kunstgattungen mit verschiedener Psychologie und Technik. Diese beiden Strömungen aber konnten sich schwer parallel nebeneinander halten, ohne in Berührung zu kommen — und dies um so mehr, als die Byzantiner begonnen hatten, an dem hellenistischen Genre Gefallen zu finden. Und es geschah dasselbe, was heute in Rußland geschieht: der weltliche Kunststrom drängt in den kirchlichen ein, und es vollzieht sich in ihm eine allmähliche Veränderung.

Ganz anders standen die Dinge im Abendlande. Die Bilderstürme gingen dort fast unbemerkt vorüber, und das von verschiedener Seite geschwächte Rom war nicht mehr imstande seine künstlerischen Formen zu erneuern. Die Päpste, welche dort regierten, waren fast durchweg östlicher Herkunft und sie pflegten die gewohnte orientalische Kunst.

Unter den Händen der nordischen Barbaren veränderte sie sich zu neuen Formen, und als ein abendländischer Reflex dessen, was in Byzanz vorging, ist derjenige Abschnitt der Kunstgeschichte anzusehen, der unter dem Namen der „karolingischen Renaissance“ bekannt ist und als eine zeitweise Rückkehr zu hellenistischen Kunstformen zu betrachten ist. Aus dieser Rückkehr haben keine ernstere Folgen resultiert. Die romanische Kunst setzt ihren vom Orient vorgeschriebenen Weg weiter fort, und in Byzanz führt die Vermischung des Orients und der Antike zu gegenseitiger Durchsetzung, die sich zum Teil an erhaltenen Denkmälern verfolgen läßt. Dazu gehören vor allem die Mosaiken des Neuen Klosters auf Chios aus dem elften Jahrhundert, die zwar auf den ersten Blick noch ganz altertümlich, streng und steif anmuten, aber doch schon eine ganze Reihe von leisen Abweichungen, besonders koloristischer Natur aufweisen und den Anbruch einer neuen Zeit charakterisieren. Diesen Künstler von Chios bezeichnet Schmidt als den ersten, der in seinem Streben nach Illusion so weit geht, daß er die Köpfe und die Falten nicht nur mit Hilfe von Linien und Schatten, sondern sogar schon durch vollkommen durchgeführte Übergänge der Töne ineinander modelliert — ein Vorgang, welcher in spätbyzantinischen Kunst weiteste Verbreitung und Entwicklung gefunden hat.

Das zweite auf uns gekommene Denkmal, welches die Resultate des Eindringens der weltlichen Kunst in die kirchliche deutlich vor Augen führt, sind die erwähnten Mosaiken in Kahrje-Djami, die, von unserem heutigen Standpunkte aus gesehen, einen so ungeheuren Schritt nach vorwärts im Vergleich zu den frühbyzantinischen darstellen, daß sie den Kunsthistorikern ganz rätselhaft erschienen. In der Tat glich das Byzanz des vierzehnten Jahrhunderts einer lebendigen Leiche: von allen Seiten war es von Feinden bestürmt, die finanzielle und politische Lage — mißlich —: wie ist es möglich, daß gerade die Kunst sich im Aufschwung befunden haben soll, einer künstlerischen Regenerierung entgegenging? Eine Menge neuer Sujets, die in der vorhergehenden Kunst unbekannt waren, ihre Behandlung ganz im Sinne des hellenistischen Genrebildes, ein verfeinertes Kolorit usw., lassen diejenigen historischen Nachrichten zweifelhaft erscheinen, auf Grund deren eine chronologische Bestimmung getroffen war. Schmidt sieht nun diese Mosaiken als ein Resultat des Untergangs und der Zersetzung der Traditionen der orientalischen Kunst infolge Vermischung zweier verschiedener Richtungen an: der kirchlichen und der hellenistisch-weltlichen. Für Schmidt ist der Mosaizist von Kahrje-Djami kein Neuerer, kein Pfadfinder, wie manche ihn ursprünglich bezeichnen wollten, sondern nicht einmal ein bewußt schaffender Künstler, der sich über sein Werk Rechenschaft ablegt. Er arbeitet einfach nach der Mode der Zeit, deren weltliche Denkmäler leider nicht

auf uns gekommen sind. Jetzt, nachdem man die Malereien von Mistra, von Alt-Serbien, Bulgarien usw. kennen gelernt hat, werden die Mosaiken von Kahrje-Djami richtig eingeschätzt.

Hätten die äußeren Verhältnisse der Kunst von Byzanz eine weitere regelrechte Entwicklung auf demselben Wege gestattet, so hätte sich eine vollständige Rückkehr zur Antike vollzogen. Die Renaissance hat faktisch von Byzanz ihren Ausgang genommen.

In diesem Aufsatze, den ich in einem Auszuge der Frau Dr. Fanny Halle gebe, verwertet Schmidt die Resultate unserer Arbeiten und verbindet sie mit Eindrücken, die er bei Bearbeitung der Kahrje Djami und auf Studienreisen in Bulgarien und Serbien gewonnen hat. Die Ausführungen spitzen sich zu auf eine Gegenüberstellung der altchristlichen Kunst, für die Schmidt eine fortschreitende Orientalisierung, und der byzantinischen Kunst, für die er eine ebenso erstarkende Hellenisierung konstatiert. Dieser Versuch einer Erklärung des byz. Phänomens nimmt eine Auseinandersetzung auf, die ich im serbischen Psalter begonnen hatte und an der sich besonders die französischen Kollegen beteiligten. Auch jetzt ist es wieder zuerst Bréhier, der die vorliegende Arbeit von Schmidt aufgreift und in zwei Aufsätzen im *Journal des savants* (1914, S. 26—37 und 105—114) derart Stellung nimmt, daß er eigentlich das Gegenteil von Schmidts Erklärung als zu Recht bestehend vorführt. Nicht der Wechsel von Orientalisierung und Hellenisierung, sondern der Ablösung der aristokratischen Richtung durch eine volkstümliche, die in den Kunstkreisen der orientalischen Hinterländer wurzelt, liefere den Schlüssel zum Verständnis der byz. Kunstentwicklung. Bréhier nimmt damit eine Scheidung wieder auf, die schon Kondakov bei Trennung der Psalterredaktionen verwendet hatte, nur freilich mit wesentlich anderer Fassung des Begriffes „volkstümlich (mönchisch)". Ich glaube nicht, daß sich heute schon mit Aussicht auf überzeugenden Erfolg eine befriedigende Entscheidung fällen läßt, einmal weil wir noch zu wenig Zeugen der byzantinischen Kirchenmalerei aus der mazedonischen und Komnenenzeit besitzen, dann aber weil über die späteren Zyklen der Wandmalerei noch zu wenig für stilkritische Untersuchungen brauchbare Publikationen vorliegen. Zunächst muß doch der enorme Bestand in Bulgarien, Serbien, Rumänien, der Bukowina und in Rußland, vor allem auch vom Athos vorgelegt werden. Auch in Saloniki kommen jetzt, wo die Kirchen allmählich von ihrer Tünche befreit werden und zunächst freilich Herbergen der Flüchtlinge geworden sind, täglich neue wertvolle Freskenzyklen zutage. Die Mosaiken, die dabei in der Apostelkirche entdeckt wurden, wird der neue Ephoros Dr. Ekonomos bald veröffentlichen; sie sind wohl das Jüngste, was wir in dieser Kunstgattung überhaupt besitzen und schon technisch sehr interessant.

Die skizzierte große Aufgabe sollten die Balkanländer als eine spezifisch nationale Sache lösen, und ich weiß, daß man sowohl in Serbien wie in Bulgarien, in Rumänien wie in der Bukowina am Werke ist. Es wird gut sein, mit der Fortsetzung der entwicklungsgeschichtlichen Diskussion etwas zuzuwarten.

Prof. J. STRZYGOWSKI.

C) BESPRECHUNGEN.

Adolf Erman *Die Hieroglyphen.* Berlin u. Leigzig (G. J. Göschensche Verlagsbuchhandlung G. m. b. H.) 1912. — 91 S.

Bruno Meissner *Die Keilschrift. Mit 6 Abbildungen.* Berlin u. Leipzig (G. J. Göschensche Verlagsbuchhandlung G. m. b. H.) 1913. — 107 S.

Fritz Hommel *Geschichte des alten Morgenlandes. Mit 9 Voll- und Textbildern und einer Karte des Morgenlandes. Dritte, verbesserte Auflage. Durchgesehener Neudruck.* Berlin u. Leipzig (G. J. Göschensche Verlagshandlung G. m. b. H.) 1912. — 193 S.

Ihrem Programm entsprechend hat unsere Zeitschrift von jeher grundsätzlich darauf verzichtet, Publikationen zur Sprachwissenschaft und Geschichte des alten Orients in den Bereich ihrer kritischen Referate einzubeziehen. Gerne mache ich aber von dieser Regel, bei der es auch für die Zukunft im wesentlichen durchaus sein Bewenden haben soll, eine Ausnahme, um mit einem zusammenfassenden Worte anspruchsloser Begrüßung auf drei Nummern der um eine Popularisierung des Wissens auf streng wissenschaftlicher Grundlage einzigartig verdienten *Sammlung Göschen* hinzuweisen. Denn dieselben geben Freunden des christlichen Orients, die nicht auf ein — immer mehr die Kräfte eines einzelnen übersteigendes — Gesamtstudium der „Orientalia" zurückblicken, in ganz vorzüglicher Weise Gelegenheit, unter der berufenen Führung hervorragender Vertreter der betreffenden Gebiete sich mit Zweigen der orientalistischen Wissenschaft, die außerhalb ihres unmittelbaren Interessenkreises liegen, wenigstens in der Rolle gebildeter Laien vertraut zu machen.

1. Zu A. Ermans Büchlein über *Die Hieroglyphen* wird mit in erster Reihe derjenigen gerne greifen, welcher mit der jüngsten Sprachform des Ägyptischen, dem Koptischen, nicht als Ägyptologe, sondern nur um der in ihr erhaltenen Denkmäler christlichen Schrifttums willen sich befaßt hat. Der hoch verdiente o. Professor an der Universität und Direktor des Ägyptischen Museums in Berlin hat sich hier herbeigelassen, in ganz unübertrefflicher Weise von der Höhe eines führen-

den Meisters der Forschung zum Verständnis bescheidener *rudes* herabzusteigen. Nach einem Überblick über die Geschichte der Entzifferung (S. 1—13) bietet ein Abschnitt über „das Wesen der Hieroglyphenschrift“ (S. 13—35) eine lichtvolle Darlegung ihrer Entstehung, eine systematische Übersicht über die verschiedenen Gattungen von Schriftzeichen mit Proben der Schreibung und eine Liste der häufigsten einzelnen Hieroglyphenzeichen. Ein weiterer der „Schrift im täglichen Leben“ gewidmeter (S. 35—41) handelt über die sog. hieratische d. h. die auf Papyrus gebräuchliche Kurrentschrift alter Zeit und über „Papier und Schreibgerät“. Unter dem Titel „Entwicklung und Entartung der Hieroglyphen“ wird (S. 42—47) ihre Verwendung als Ornament, die „Entartung einzelner Zeichen“ und die „spielende Schrift der spätesten Zeit“ besprochen. Das Kapitel über „die Sprache in den Hieroglypheninschriften“ (S. 47—64) bringt nach Ausführung über die „Schwierigkeit ihrer Erkenntnis“ unter der Überschrift „Grammatisches“ das für den vom Koptischen Herkommenden Wichtigste: einen elementarsten Abriß altägyptischer Sprachlehre. Es folgen (S. 64—83) zwölf gut ausgewählte „Proben hieroglyphischer Texte“ in Originalschrift und Übersetzung mit erläuternden Anmerkungen. Ein Schlußabschnitt über „die Inschriften und die Literatur“ (S. 64—91) enthält die Grundzüge einer altägyptischen Literaturgeschichte.

2. Wie der bloße Kenner des Koptischen den Hieroglyphen, steht der nicht assyriologisch gebildete Semitist der analogen Denkmälerwelt gegenüber, in der B. Meissners Bändlein über *Die Keilschrift* in nicht minder sachgemäßer und gediegener Weise einführt. Der Verfasser, o. Professor an der Universität Breslau, hat schon durch seine *Kurzgefaßte assyrische Grammatik* sich bedeutende Verdienste um die erste Einführung in die „assyriologischen“ Studien erworben. Wie viel er diesmal auf so engem Raume zusammenzudrängen gewußt hat, ist geradezu erstaunlich. An ein Kapitel über die Entzifferung der Keilschrift (S. 5—16) schließt sich ein solches über ihre Entstehung (S. 16—21) an. Zwei grammatische Abrisse, von welchen der erste, kürzere (S. 22—32) der sumerischen, der zweite, längere (S. 52—70) der babylonisch-assyrischen Sprache gewidmet ist, werden durch einen Abschnitt speziell über „die babylonisch-assyrische Keilschrift“ (S. 32—52) getrennt, dessen eigentlichen Körper eine Liste von nicht weniger als 240 Zeichen mit Angabe der Silben- und Sinnwerte bildet. Während eine kleine Sammlung von „Proben sumerischer Texte“ in Umschrift und Übersetzung als Anhang in das Kapitel über die sumerische Sprache selbst einbezogen ist, folgt demjenigen über die babylonisch-assyrische ein eigenes, die entsprechenden Textproben enthaltendes Kapitel (S. 71—90). Die Texte sind hier in Keilschrift selbst, die babylonischen in assyrischer Umschrift, und in Übersetzung vorgeführt; nur einmal kommt auch

noch eine Transkription in lateinische Lettern hinzu. Ein Schlußkapitel (S. 90--93) hat den Inhalt der keilschriftlichen Literatur Mesopotamiens und die Ausbreitung der Keilschrift über die Grenzen ihrer mesopotamischen Heimat zum Gegenstand. Ein sumerisches und ein babylonisch-assyrisches Glossar (S. 94—107) ermöglichen in Verbindung mit den grammatischen Abrissen dem Leser den Versuch, auch selbständig mit den mitgeteilten Texten sich abzufinden.

3. Neben den beiden epigraphisch-linguistischen Neuerscheinungen steht an F. Hommels kleiner *Geschichte des alten Morgenlandes* eine bereits altbewährte Arbeit in neuer Ausgabe. Selbst in die Epoche immer größerer Spezialisierung aus einer Zeit herüberragend, in der man noch eher hoffte, das ganze weite Gebiet der Sprachen und Geschichte des vorderen Orients beherrschen zu können, versteht der geistvolle o. ö. Professor der semitischen Sprachen in München es meisterhaft, die vorpersische geschichtliche Entwicklung des Raumes vom Zweistromland bis zum Niltale einheitlich zu erfassen und darzustellen. Nachdem hinter einer allgemeinen Einleitung (S. 7—39), zu der Prof. Heiderich in Wien-Mödling den geographischen Abschnitt über den Schauplatz der altorientalischen Geschichte beigesteuert hat, zunächst die Geschichte Babyloniens (S. 39—49) und Ägyptens (S. 50—63) bis in den Anfang des zweiten Jahrtausends gesondert ins Auge gefaßt wurde, beginnt mit dem Zeitalter Hammurapis und der Hyksosherrschaft (S. 63—71) der Versuch einer einheitlichen altorientalischen Geschichte gemacht zu werden. Das Einsetzen der ägyptischen Eroberung in Vorderasien unter der 18. Dynastie, der Sturz der Kassitenherrschaft in Babylon, die Begründung der assyrischen Großmachtstellung durch Assurnasirpal III., die höchste Blüte Assyriens unter Sargon II. und seine Ablösung durch das neubabylonische Reich werden als Anfangspunkte einzelner neuer Perioden jener Geschichte gewertet, die in eben so vielen Kapiteln (S. 72—107, 107—125, 125—143, 144—166, 166—179) zur Behandlung kommen. Ein alphabetisches Register (S. 183—193) genügt allen gerechtfertigten Ansprüchen.

Bezüglich der Geschichte Israëls steht H. auf durchaus konservativem Standpunkt. Die Geschichtlichkeit Abrahams und der Mosaïschen Gesetzgebung steht ihm außer Frage, ebenso daß im Pentateuch unbeschadet einer späteren Erweiterung im einzelnen „sehr viel, vor allem der größte Teil der Gesetze, aus Moses Zeit und damit direkt oder indirekt von ihm selbst herrührt." Dieses Urteil erstreckt sich auch auf den Kern des mit dem unter Josias gefundenen Gesetzbuch identifizierten Deuteronomiums, von dem die Kapp. 12—26 als ein zur Zeit Samuels eingeschobenes „Königsgesetz" unterschieden werden. Die Ḫabiri gelten als „Vorläufer" der israëlitischen Einwanderung in Kanaan. Als Pharao des Auszuges soll Amenophis III., den als solchen „deutlich" Manetho bezeichne, oder nach dem hebräischen Text des AT.s noch eher Amenophis II., als Pharao der Bedrückung also Thutmosis III. zu betrachten sein. Vgl. S. 68 ff., 91—95. — Eigentümlich ist (S. 70 f.) die Anschauung von der Entstehung des „phönizischen" Alphabets in Ostarabien.

Dr. A. Baumstark.

Fritz Zimmermann, *Die ägyptische Religion nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller und die ägyptischen Denkmäler. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums im Auftrage und mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft herausgegeben. V. Band. 5./6. Heft.)* Paderborn 1911 (Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh). — XVI, 201 S.

Die vorliegende Arbeit ist aus einer Bonner Dissertation entstanden, die unter Leitung von A. Wiedemann angefertigt worden ist. Das Buch zeichnet sich von vornherein durch eine gründliche Belesenheit des Verfassers aus, sowohl in der ägyptologischen, wie in der theologischen und religionswissenschaftlichen Literatur; es ist erstaunlich, wie Z. auch abseitsliegende Gebiete und Bücher für seine Studien ausgenützt hat. Man muß ihm für seine sorgfältige Bibliographie, die im Gegensatz zu vielen ähnlichen Werken die Zitate in der wünschenswerten Form gibt, dankbar sein.

Das Thema ist auf Seite 3 formuliert: „Das Bild, das die Kirchenschriftsteller von der ägyptischen Religion überliefert haben, soll also in Vergleich gestellt werden mit der Religion oder besser denjenigen religiösen Äußerungen der alten Niltalbewohner, die wir ihren einheimischen Religionsurkunden und Glaubensdokumenten entnehmen können, und in entsprechender Weise kritisch untersucht werden. Eine kritische Würdigung der beiden dabei in Betracht kommenden Quellenreihen sei dabei voran geschickt." Aus dieser Formulierung ergibt sich also eine doppelte Aufgabe. Einerseits will Z. alle Angaben der Kirchenschriftsteller des 1.—7. Jahrhunderts zusammenstellen und kritisch sichten; andererseits gibt er auf Grund der ägyptischen Denkmäler eine Skizze aller derjenigen Züge der ägyptischen Religion, die in der altchristlichen Literatur berührt werden. Für die erste Seite seiner Arbeit ist es schade, daß dabei wichtige nichtchristliche Schriftsteller der gleichen Epoche (z. B. Philo Alexandrinus) ausfallen. Die zweite Seite seiner Aufgabe bedeutet nichts Geringeres als einen Abriß der ägyptischen Religion nach den nationalen Quellen zu schreiben. Dieses letztere ist eine enorme Aufgabe, die auch bei der gründlichsten Kenntnis nicht nebenbei zu lösen ist; Z. wird sich darüber klar gewesen sein, daß er sich hierbei auf eine Zusammenstellung fremder Untersuchungen und das Herausheben einzelner interessanter Stellen aus den Inschriften und Papyri beschränken mußte.

Der I. Abschnitt stellt „Götter und Götterglaube im Allgemeinen" dar. Eine Reihe von Bezeichnungen der ägyptischen Gottheiten und des vergöttlichten Königs hat sich bei den Kirchenschriftstellern erhalten. Zu Seite 14, Anmerkung 6, bemerke ich, daß nṯr '' „Großer Gott" schon bei Snofru und Chufu in der 4. Dynastie vorkommt (Urkunden des Alten Reichs, ed. Sethe I 8).

Der II. Abschnitt „Götter und Sagen der Osiris-Religion" hebt aus der ägyptischen Mythologie diejenige Gestalt heraus, die in der Spätzeit die ganze Religion durchdrungen und beherrscht hat. Die dramatische Darstellung der Osirismysterien

ist natürlich auch den Christen bekannt geworden, und sie geben uns Hinweise, gelegentlich mit interessanten Einzelheiten, auf die damals populärsten der ägyptischen Götter. Aus dem Kreise dieser Sagen sind Osiris, Isis, Nephthys, Anubis, Typhon-Seth und Thoth bekannt geblieben.

Der III. Abschnitt „Die übrigen Hauptgötter" zeigt, daß das umfangreiche Pantheon der Ägypter sich allmählich reduziert hatte auf: Amon, Neith, Nil, Asklepios-Imhotep und den spät hinzugetretenen Proteus.

Der IV. Abschnitt „Sondergötter" ist kurz und behandelt weniger wichtige Gebiete, die nebenbei erwähnt werden: den Baumkultus, den Kräuterkult (Zwiebel, Lauch und Lotosblume), ferner eine nicht recht verständliche Ehrfurcht vor Blähungen. Die Liste der Dekansterne mit ihrer Gegenüberstellung der griechischen und hieroglyphischen Formen der Namen ist wertvoll, allerdings leider nicht vollständig.

Mit dem V. Abschnitt „Die Tierverehrung" (fast 50 Seiten) kommt Z. auf ein Gebiet, daß immer von neuem den Spott der Christen herausgefordert hat und von dem ihre Literatur deshalb oft und in wertvoller Weise spricht. Leider bringt Z. in seiner zusammenfassenden Einführung einen kritischen Standpunkt gegenüber der ägyptischen Tierverehrung nicht zum Ausdruck; man muß sie heute doch für ein Überbleibsel des Glaubens der Frühzeit ansehen und sie mit ähnlichen Vorstellungen anderer afrikanischer Völker in Zusammenhang bringen. Die Tiere, von denen wir näheres hören, sind: Kuh, Kalb, Apisstier, Menevisstier, Widder, Bock, Schaf, Krokodil, Nilpferd, Schwein, Wolf, Hund, Katze, Löwe, Panther, Ichneumon, Maus, Ibis, Storch, Hundskopfaffe, Vögel, Phönix, Mistkäfer, Fische, Schlangen.

In dem VI. Abschnitt „Tempel und Tempeldiener" werden wir in die ägyptischen Heiligtümer geführt; die Kirchenschriftsteller haben die verschiedenen Klassen der Priester wohl gekannt, beobachteten in den ersten Jahrhunderten auch noch Prozessionen und andere Ausübungen des Rituals. Die Priester sonderten sich durch Kopfrasur, besondere Kleider, Beschneidung und Eßverbote in einer Kaste ab. Mit Genugtuung ließt man die Schilderungen von der Pracht der ägyptischen Tempel, die wir heute nur als Ruinen kennen. Man beneidet auch Clemens, der in den Papyrusrollen der Bibliothek noch einen großen Teil der wissenschaftlichen Literatur sah, die wir gern besitzen würden.

Der kurze VII. Abschnitt „Unsterblichkeitslehre und Seelenwanderung" gibt nur einen flüchtigen Blick in den ägyptischen Jenseitsglauben.

Das Stellenregister zur Bibel und den Kirchenschriftstellern Seite 186—192 erschließt die Zitate aus dieser Literatur. Allerdings enthält es nicht jede in ihr vorkommende Stelle, die sich auf die ägyptische Religion bezieht. Einen anderen Übelstand, den man bei der umfassenden Anlage des Werkes bedauert, bemerkt man beim Nachschlagen: Z. begnügt sich im Laufe seiner Arbeit damit, vielen Bemerkungen im Text den Beleg in der Anmerkung nur durch Angabe der Stelle hinzuzufügen, ohne den Wortlaut des Schriftstellers abzudrucken. Bei wichtigeren Zitaten hat er die Worte des Kirchenschriftstellers, teils griechisch oder lateinisch, teils deutsch oder auch nur in inhaltlicher Wiedergabe, angeführt. Dafür wird ihm jeder dankbar sein, der in der altchristlichen Literatur nicht zu Hause ist. Aber wäre der Umfang seines Buches größer und Anlage und Benützbarkeit desselben nicht wesentlich klarer, und nicht dieses selbst von dauerndem Werte geworden, wenn er uns alle Belegstellen im Anhang

vereinigt, und zwar in deutscher Übersetzung, gegeben hätte? Das Buch ist in seiner jetzigen Form nur für gelehrte Leser bestimmt. Man sähe in ihm aber gern einen Teil, der den interessierten Theologen und Religionshistorikern einen lesbaren Überblick vorführte.

In dem ägyptologischen Teil der Arbeit stimme ich nicht überall mit den Auffassungen von Z. überein, und, wie oben angedeutet, fehlt notgedrungen Manches in seinem Material. Aber es wäre unangebracht, dieses hier im einzelnen ausführen und belegen zu wollen; es handelt sich ja um denjenigen Teil, auf den Z. gewiß selbst weniger Wert legt und der von vergänglicher Bedeutung ist. Aber für die gründliche Durchsicht der Kirchenschriftsteller kann Z. des Dankes vieler sicher sein; man wird für diese immer zu seiner Arbeit greifen und in ihr wertvolle Aufklärungen und Hinweise finden. Die zahlreichen Wiedergaben aus den Quellen sichern seinem Buche eine Bedeutung auch in den Kreisen, in denen die Auffassung der Tatsachen vielleicht eine andere ist oder werden sollte.

Dr. G. Roeder.

Eduard Schwartz *Kaiser Constantin und die christliche Kirche. Fünf Vorträge.* Leipzig und Berlin (Teubner) 1913. — VII und 171 S. 8⁰.

Valerian Şesan *Kirche und Staat im römisch-byzantinischen Reiche seit Konstantin dem Großen und bis zum Falle Konstantinopels. I. Band: Die Religionspolitik der christlich-römischen Kaiser von Konstantin d. Gr. bis Theodosius d. Gr. (313—380).* Czernowitz 1911. — XV und 359 S. gr. 8⁰.

1. E. Schwartz hat 1904 (*Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-hist. Klasse.* 1904 S. 546) geschrieben: Wie Konstantin „persönlich zu der Lehre Jesu Christi gestanden hat, ist kein historisches Problem: die Geschichte ist weder ein Beichtstuhl noch ein *corpus vile*, an dem psychologische Romane herumexperimentieren dürfen.“ Nach diesen Worten konnte man erwarten, daß S. die Entwickelung der persönlichen Religiosität Konstantins in seinem Buche ausschalten würde. Der Titel lautet darum auch „Kaiser Constantin und die christliche Kirche“ und nicht „Konstantin und das Christentum“. S. will zeigen, wie Konstantin zur Durchführung seiner Weltherrschaft den Bund mit der Kirche schloß und wie er die Kirche seinen Zielen dienstbar machte.

Zu diesem Zwecke holt S. weit aus und entrollt ein Bild der Entwickelung, welche Staat und Kirche bis zur Zeit Konstantins durchgemacht haben. Die Monarchie, welche Augustus begründet, Hadrian erneuert, die Soldatenkaiser des dritten Jahrhunderts desorganisiert hatten, hat Diokletian mit seinen Reformen

eigentlich zertrümmert. Bei der Kirche verläuft die Entwickelung nach S. umgekehrt: zuerst Charisma, dann das vom Judentum gekommene Presbyterium und zuletzt der monarchische Episkopat. So stand zu Beginn der Konstantinischen Zeit der nur mehr in der „Nivellierung der nationalen Unterschiede" bestehenden Einheit des Staates die lebendige Einheit der Kirche gegenüber, „die jeden einzelnen in seinem Denken und Tun erfaßte, mochte er in Spanien oder Mesopotamien, am Rhein oder am Nil in das Mysterium des Glaubens eingeweiht sein" (S. 32).

Der zweite Vortrag schildert den Kampf zwischen Staat und Kirche, die Christenverfolgungen von Anfang an. Die Verfolgung richtet sich gegen die neue Religion als solche, die Zugehörigkeit zu ihrer Korporation ist das Verbrechen (S. 37). Die offizielle römische Staatsreligion kämpft gegen die christliche. Der letzte Sturm unter Diokletian hatte trotz seiner Energie die Kirche nicht niedergeworfen. Im Galerius-Edikt vom 30. April 311 erklärte sich das Kaisertum „für besiegt; der Kampf für die Staatsreligion war vergeblich gewesen" (S. 63).

Konstantin wird es gewesen sein, der Galerius zur Aufhebung der Verfolgung veranlaßte. Der Angriff auf Maxentius, der gleich bei der Usurpation die Verfolgung sistierte, war bei Konstantin „nicht frommer Eifer, sondern eine klare politische Berechnung" (S. 66) auf die Universalmonarchie. Was von der Kreuzesvision auf dem Zuge gegen Maxentius erzählt wird, ist eine viel später gemachte Legende, gemacht, um der Standarte des Kaisers „die Weihe einer göttlichen Offenbarung zu geben" (S. 68). Aber der Kaiser behauptete wirklich, dem Christengott seinen Sieg zu verdanken. Konsequent ließ er sich in die zu nichts verpflichtende Klasse der „Hörer" aufnehmen und gab in der Mailänder Konstitution des Jahres 313 der Kirche die volle *restitutio in integrum* (S. 72). Maximin fügte sich nicht und fiel in das Gebiet des Licinius ein. „Dieser Krieg wurde wirklich unter dem Zeichen der alten Götter gegen den neuen geführt, und der Sieg, den Licinius im Frühjahr 313 auf dem Campus Serenus erfocht, konnte mit größerem Recht als ein Sieg über das Heidentum gepriesen werden, als der Constantins am Ponte Molle" (S. 73). Mit der Unterstützung der Kirche macht Konstantin Ernst; dies ergibt sich besonders aus der Bestimmung, daß die Sklavenfreilassung vor einem Kleriker in der Kirche ohne weitere Formalitäten das volle Bürgerrecht vermittelt; aus der Aufhebung der Zurücksetzungen von Unverheirateten und Kinderlosen; aus der Befreiung der Kleriker von den öffentlichen Lasten. Diese Maßnahmen erstreckten sich auf die westliche Reichshälfte, den Besitz Konstantins. „Wenn Constantin im Westen die Kirche in jeder Weise förderte, so war das die wirksamste Propaganda für die Eroberung des Ostens" (S. 77). Dort war ja die kompakteste Masse der Christen, welche er auf seine Seite zog. Licinius hingegen suchte zu dem unabweislichen Streit die Heiden der beiden Reichshälften für sich zu gewinnen, daher die Schikanen gegen die Christen (S. 90). Der Krieg ist günstig für Konstantin: er ist Alleinherrscher. „Zu dem e i n e n Reich gehört e i n Gott" (S. 93). Aurelian wählte den damals nach seinem Begriff internationalsten Sol Invictus; Konstantin den Christengott, denn dieser räumte am radikalsten mit allen Nebenbuhlern auf. Ihm verschrieb sich Konstantin im ehrlichen Glauben, daß er ihn zum Siege und zur Alleinherrschaft führe. Die Erreichung der Alleinherrschaft ist ihm denn auch das Werk des einen Gottes; sie ist ihm zugleich der Sieg der wahren Religion über die Vielgötterei. Die letzte von den Christen gehoffte Konsequenz, die Aufhebung aller heidnischen Kulte, zog Konstantin aber nicht, da er in kluger politischer Erwägung darauf rechnete, beide Parteien sich ergeben zu erhalten.

Nach diesem religionsgeschichtlichen dritten Vortrag gibt S. im vierten die dogmengeschichtlichen Grundlagen des Arianismus, um dann im fünften das Konzil von Nicaea und die Kirchenpolitik des Kaisers gegenüber Orthodoxie und Arianismus zu fixieren. Nach S. ist Konstantin der eigentliche Leiter des Konzils. Konstantin will

eine Reichskirche und eine Formel, welche den gesamten Klerus der Reichskirche verpflichtete (S. 137), damit sich die Universalität der Kirche „in die Universalität seines Despotismus einfügte“ (S. 138). Da Konstantin zu wenig Theologe war, wird ihm Hosius von Cordova das Wort ὁμοούσιος τῷ πατρί beigebracht haben. Mit der Annahme der Formel, welche den Zwist beseitigen sollte, begnügte sich der Kaiser, er „gestattete der Synode nicht, das unklare Schlagwort authentisch zu interpretieren: dann wäre ja die mit Mühe erzielte einstimmige Unterwerfung sofort wieder in die Brüche gegangen“ (S. 141). Es folgt dann der Verlauf der arianischen Streitigkeiten. Abschließend wird die Politik Konstantins ungefähr in die Worte gefaßt: „Wenige Schöpfungen großer Despoten haben sich als so fest erwiesen und die kommenden Geschlechter so in ihrem Bann gehalten wie der Bund, den Constantin zwischen Thron und Altar aufgerichtet hat: seinem eigenen Reich hat dieser Bund kein inneres Leben zugeführt und der Kirche jener Zeiten das ihre geraubt“ (S. 170). „So reich sich die Kirche Constantins dünkte, in Wahrheit war sie bettelarm geworden“ (S. 171).

Konstantin ist seit seinem ersten Panegyriker Eusebius von Caesarea vielleicht allzusehr mit dem Nimbus der Frömmigkeit umgeben worden. Seine Beurteilung steht, wie wir aus Augustin *De civ. dei* V, 25 ersehen, stark unter dem Einfluß des Schulbeispiels. Nüchterner hätte wohl Hieronymus geurteilt. Das *„in Arrianum dogma declinat“* seiner Chronik ist ja bekannt genug. Mehr noch hätte er in seiner geplanten Kirchengeschichte zu sagen gehabt. Wollte er darin doch zeigen, wie die Kirche „durch die Verfolgungen zugenommen hat, wie sie durch das Martyrium ihre Verherrlichung erlangt, wie sie die christlichen Fürsten in ihren Schoß aufgenommen und dadurch zwar an Macht und Reichtum gewonnen, dafür aber an innerer Kraft eingebüßt hat“ *Vita Malchi monachi* c. 1 (Migne *PL.* 23, 53). Dieses Urteil stimmt merkwürdig mit dem Schlußwort von S. überein, der mit seinem Buch gegenüber dem panegyrischen Jubeljahr 1913 gleichfalls eine Ernüchterung bietet. Ist S. im Recht?

Das Wertvolle an der Vortragsreihe von S. ist die klare Durchführung seines Themas: Universalmonarchie — Universalreligion. S. hat damit tatsächlich einen der Hauptgedanken der Konstantinischen Religionspolitik herausgestellt. Er hätte noch gut darauf hinweisen können, daß Konstantin im Apollotempel zu Augustodunum (od. Trier?) ein Orakel für sich in Anspruch nahm, welches ihm die Reiche der gesamten Erde zusprach. Der Panegyriker des Jahres 311 (Paneg. VI, 21 p. 217 Bährens) sagt nämlich: *„Vidisti* (sc. Apollinem) *teque in illius specie recognovisti, cui totius mundi regna deberi vatum carmina divina cecinerunt.“* Dies hätte von selbst dazu geführt, die Wandlung Konstantins vom Sonnenkult zum Christentum in den Rahmen der Untersuchung mit einzubeziehen. Hierin liegt m. E. ein außerordentlich wichtiger Punkt, um die Politik des Kaisers in vielen Einzelheiten erst recht zu verstehen. Sonnenkreuz- und Christuskreuz, heidnischer und christlicher Sonntag, heidnischer Natalis Invicti und christliches Weihnachtsfest u. a. mehr zeigen in einer ganz

einzigartigen Weise, mit welcher überraschenden Klugheit der Kaiser die Einheitsreligion im Christentum erstrebte. Die Darstellung dieser Partie hätte freilich dazu gezwungen, die persönliche Stellungnahme Konstantins zur Religion mitzubehandeln. Der Verzicht darauf hat S. dazu geführt, die Beziehungen Konstantins zur Kirche fast nur als einen Akt der staatsmännischen Klugheit erscheinen zu lassen. S. wird daher dem geschichtlichen Verlauf nicht völlig gerecht.

In vielen Einzelheiten wird S. bei seiner Eigenart der Geschichtsauffassung auf Widerspruch stoßen. Wenn er S. 36 ablehnen will, daß „Opposition gegen den Kaiserkult" Martyrer geschaffen habe, so übersieht er ganz die Bedeutung, welche der Kaisereid bei den Christenprozessen spielte, und beachtet nicht, daß christliche Denkmäler die Verweigerung des Kaiserkultes mit dem Martyrium zusammenstellen. — S. 67 hätte der „christlich sein sollende Theismus" des Panegyrikers leicht im Sonnenkult erkannt werden können. Die rasche Abfertigung des ΤΟΥΤΩΙ ΝΙΚΑ wäre nicht möglich gewesen bei einer Würdigung der antiken Heliomantie. — Daß die Sittlichkeit des ersten Kaisers „nicht viel höher stand als die eines orientalischen Sultans" (S. 70) ist vor der Geschichte kaum haltbar. — Die Annahme, daß der Krieg des Licinius gegen Maximin ein Religionskrieg gewesen sei, bei welchem Licinius das Christentum, Maximin das Heidentum vertrat, ist nicht so sicher. S. hat ja selbst (S. 74) richtig erkannt, daß das Gebet vor der Schlacht auf dem Campus Serenus keine speziell christlichen Formeln enthält. Licinius verlangte ferner um 317 den Sonnenkult als offizielle Lagerreligion. — In der Beurteilung der Hierarchie-Entwickelung begegnet S. 80 der Satz: Kaiser Aurelian wollte „das Ansehen des römischen Bischofs steigern, damit auch die große und mächtige Kirche der Christen in Rom ihren Mittelpunkt sehe". Allein wenn Aurelian im Antiochenerstreit die Basilika der Partei zusprach, welche mit den Bischöfen von Rom und Italien Gemeinschaft pflegte, so folgte er einer Entwickelung, die abgeschlossen, nicht aber erst anzubahnen war. Wenn ferner nach S. die Bischofslisten des zweiten Jahrhunderts keine Instanz für den monarchischen Episkopat bilden sollen, wie konnten dann diese Listen ohne die Voraussetzung des monarchischen Episkopats überhaupt entstehen? S. 169 werden Konstantin und Athanasius als „der greise Kaiser und der junge Papst" einander gegenübergestellt. Zeitgeschichtlich hatte wohl Athanasius den Titel πάπας wie andere Bischöfe; aber in einer modernen Darstellung is das Wort mißverständlich. — Daß Athanasius S. 159 als „menschlich abstoßende, geschichtlich großartige Natur", als Mann „mit einem groben, realistischen Mysterienglauben", aber ohne „warme Religiosität" hingestellt wird, wundert nach den früheren Erörterungen von S. über diese Persönlichkeit nicht mehr. Athanasius kommt überhaupt schlecht weg. Wenn er von den Intrigen des Eusebius von Nikomedien spricht, so ist das „eine Verleumdung" (S. 158), wenn er den Tod des Arius erzählt, so ist das „eine ekelhaft gehässige Legende" (S. 168). Wenn beim letzten Falle keine Tradition dagegen steht, hat ein nüchterner Historiker kein Recht, sofort von Lüge zu reden.

Noch manches wäre an dem Buche zu korrigieren. Dem Gesamteindruck nach ist das Buch aber eine sehr beachtenswerte Leistung, welche uns dem Verständnis von Konstantins Persönlichkeit beträchtlich näher bringt. Ein volles Eindringen in die Psyche des eigenartigen Kaisers ist — wenn überhaupt erreichbar — ohne weitere religionsgeschichtliche Einzelstudien zunächst nicht möglich.

2. Das Verhältnis von Kirche und Staat ist in den Ländern des

griechisch-orthodoxen Bekenntnisses (besonders Rußland, Griechenland und Rumänien) zu einer Tagesfrage geworden. Die Kirche ist mit dem absolutistischen Cäsaropapismus (Summepiskopat) nicht mehr zufrieden, da ihre Wirksamkeit dabei zu sehr gehemmt wird. Sie sucht daher mit einer besseren Abgrenzung des dem Staat und der Kirche eigentümlichen Wirkungskreises ihre Freiheit. Zur Lösung dieser Frage will V. Sesan beitragen, indem er in dem vorliegenden Band die Religionspolitik der christlichen römischen Kaiser bis Theodosius zur Darstellung bringt. Der Schwerpunkt liegt, wie zu erwarten, bei Konstantin dem Großen.

Sesan hat sich die Arbeit nicht leicht gemacht. Mit einer geradezu staunenswerten Gewissenhaftigkeit hat er die Literatur zusammengetragen, die für den Gegenstand in Betracht kommen konnte, die deutsche und französische so gut wie die griechische und russische. Die These des Buches lautet: Vom Edikt von Mailand bis zum Jahre 380 bestand „offiziell die Parität zweier Staatsreligionen" (S. 40), wenn auch zugegeben werden muß, daß bereits Konstantin der Große diese Parität nicht immer wahrte, da er sie nur als Übergangsstadium vom heidnischen zum christlichen Staat betrachtete. S. hat nun freilich eine große Schwierigkeit zu überwinden: das Christentum Konstantins, welches er wohl unter dem Eindruck der orthodoxen Verehrung des Kaisers stark betont, indem er die Entwickelung des Kaisers schon vor 312 beginnen und in Vision und Traum, „zwei geschichtlichen Ereignissen einer göttlichen Offenbarung" (S. nennt sie gewöhnlich Theophanie) (S. 96 A. 5) zum Abschluß kommen läßt.

Konstantin wird also schon im Jahre 312 „ein voller aufrichtiger Christ — ein Christ aus innerer Überzeugung, dem die göttliche Berufung (in der Vision und im Traume) den Heiligenschein um das Haupt legte" (S. 102; 36; 107 A. 3: 117 A. 2; 22 vgl. S. 33; 124; 240); Flasch wird unter die „Religionsmenger" gezählt (S. 103 f.). So ist natürlich auch Grisar nicht korrekt genug, weil er von „einer Zeit innerer Gärung und Klärung" spricht, die bis 324 anhielt. Das volle Christentum Konstantins verlangt eine geschichtliche Vorbereitung und so wird versucht, Helena schon vor 312 zur Christin zu machen. Den gegenteiligen Bericht bei Eusebius V. C. III, 47, daß Konstantin seine Mutter erst dem Christentum zugeführt habe, vermag aber S. trotz aller Deutungsversuche nicht umzustoßen. Wenn Eus. V. C. I, 32 den Kaiser an die christlichen Priester die Frage stellen läßt: „Was denn das für ein Gott sei, und was das Zeichen zu bedeuten habe", so soll diese Frage nur „formelle Bedeutung" haben (S. 97 A. 4) und nicht ein Ausdruck der Unsicherheit; und wenn Eusebius sagt, Konstantin habe mit dem Zeichen am Himmel nichts anzufangen gewußt, „so gibt es hiefür nur eine Erklärung und zwar die, daß Eusebius ohne allen Zweifel die Worte des erzählenden Kaisers nicht recht verstanden hatte" (S. 96 f.). Der Versuch, die volle Christlichkeit des Kaisers von 312 ab zu erweisen, muß als mißlungen bezeichnet werden. Von der Heranziehung der unverdächtigen Konstantinischen Münzen zur Bestimmung der religiösen Entwickelung des Kaisers findet sich kein ernstlicher Versuch. S. 252 wird zwar dazu ein Anhang VII versprochen. Er ist aber ausgeblieben.

Glücklicher ist Sesan, wenn er die so oft behauptete rechtliche Bevorzugung des Christentums gegenüber dem Heidentum (— S. wendet sich besonders gegen V. Schultze als den „größten Gegner der im Mailänder Edikt garantierten Parität des Christentums mit dem Heidentum“ S. 56 ff.; 109 A. 1 —) richtiger bezeichnet „als eine rechtliche Gleichstellung mit dem Heidentum und dessen Priestern“ (S. 112). Glaubens- und Kultusfreiheit, Korporations- und Vermögensfähigkeit, Erbfähigkeit, Asylrecht, Unterstützung aus der Staatskasse, Befreiung der Kleriker von öffentlichen Lasten ist nicht mehr, als was das Heidentum schon besaß. Das Verbot gewisser Arbeiten am Sonntag entspricht einem entsprechenden heidnischen Verbot für die Dies feriales (S. 113). S. gesteht aber zu (S. 114), daß in der Praxis nach 324 die Parität (zugunsten des Christentums) nicht immer gewahrt blieb. Das Hauptverdienst des Buches ist die Durchführung des Satzes: „Es muß Konstantins persönliche Haltung gegenüber dem Christentum von seiner politischen Haltung als gerechter Kaiser aller seiner Untertanen, also auch der heidnischen Majorität, genau von einander gehalten werden“ (S. 116 A. 1; vgl. überhaupt S. 114 ff.). Wenn Konstantin bloß als Christ oder bloß als Politiker dargestellt wird, so wird dies eine Karikatur. Faßt man aber die Doppelstellung als Christ und als Staatsmann ins Auge, dann werden seine Handlungen durchaus erklärlich, besonders auch die Konstitution von Mailand (S. nennt sie noch Mailänder Edikt), welcher Sesan den Hauptteil des Buches S. 128—237 in einer eingehenden Untersuchung widmet. Die Existenz des Mailänder Erlasses wird dabei gegen O. Seeck sichergestellt, wobei aber die Verdienste Seecks in der Textkritik des Erlasses gebührend anerkannt werden. Den Eusebiustext hält S. für eine „wortgetreue Übersetzung des Mailänder Ediktes“ (S. 207); im Text bei Lactantius sieht er das Licinius-Reskript in einer zweckentsprechenden Kopie des Mailänder Erlasses. Daß S. S. 193 ff.; 198; 208; bes. S. 216 ff. einen früheren Religionserlaß Konstantins vom Jahre 312 annimmt, ist inzwischen von J. Wittig (bei Dölger, *Konstantin d. Gr. und seine Zeit* S. 64) und besonders von K. Bihlmeyer, *Das angebliche Toleranzedikt Konstantins von 312* (*Theol. Q. S.* 1914, 65—100) mit Recht getadelt worden.

Von besonderem Interesse ist der § 15 S. 249—290, worin S. den Bestand der offiziellen Parität des Christentums und des Heidentums als zweier nebeneinander bestehenden Staatsreligionen zur Zeit Konstantins des Großen zur Darstellung bringt. Die Tätigkeit des (christlichen) Pontifex Maximus im Interesse der noch in der Mehrzahl befindlichen heidnischen Staatsbürger wird offen zur Darstellung gebracht, aber nicht dem Christen, sondern dem Staatsmann zugewiesen. Daß aber Konstantin „gewiß nicht seinetwegen, sondern bloß der Heiden wegen“ (S. 254) bei Blitzschlägen an öffentlichen Gebäuden durch die Wahrsager nach der Bedeutung fragen läßt, ist schon deswegen nicht so bestimmt, weil der Bericht dem Kaiser überbracht werden mußte.

Ebenso unsicher ist die Annahme, nur die Rücksicht auf die Heiden hätte ihn veranlaßt, die auf das Wohl der Menschen abzielende Magie zu gestatten (S. 255). Konstantin glaubte an die negative und positive Magie, sonst hätte er nicht Sopater hinrichten lassen. Sehr beachtenswert ist dagegen der Nachweis, daß Konstantin trotz Eusebius kein Gesetz zur Vernichtung des Heidentums erlassen hat. Ein zuverlässiger urkundlicher Anhaltspunkt für ein allgemeines Opfer- und Kultverbot fehlt. Eusebius, der sonst alles bringt, was Konstantin verherrlicht, bringt einen solch wichtigen Erlaß nicht; er würde auch der sonstigen Politik Konstantins widersprechen, der noch 337 ein Gesetz zugunsten der heidnischen Priester erläßt, ein Gesetz, welches nicht auf Afrika beschränkt war (S. 278); Firmicus Maternus läßt in seinem Aufruf zum Opferverbot und zur Zerstörung der Tempel eine solche Maßregel Konstantins als nicht vorhanden erscheinen (S. 263 f.). Schließung und Zerstörung gewisser Tempel hängt mit der Sittenpolizei zusammen oder erstreckt sich auf rein christliche Städte (S. 270 f.). Hätte Konstantin einen Erlaß zur Vernichtung des Heidentums herausgegeben, so wäre seine Aufnahme unter die Divi unerklärlich (S. 280 f.). So ganz überzeugend ist das letzte Moment nicht, da ein Druck der kaiserlichen Söhne auf das Totengericht des Senates wohl auch seine Wirkung tun konnte. Daß ferner Cod. Theod. XV, 1 kein Verbot enthalte, verfallene Tempel wieder aufzubauen (S. 271), erscheint mir nicht gesichert.

Die hier einschlägige Partie über die staatsrechtliche Stellung des Christentums im römischen Reiche ist nur gestreift, sie ist für den II. Band aufgespart.

Das Resultat seiner Untersuchungen über die Religionspolitik Konstantins faßt Sesan in die Worte: „Aus *politischen* Beweggründen, d. i. im Hinblick auf die überwiegende Mehrheit seiner Untertanen konnte, ja durfte der Kaiser Konstantin noch nicht das Heidentum als Staatsreligion kassieren und das Christentum zur alleinherrschenden Staatsreligion erheben — aus *religiösen* Beweggründen jedoch mußte der christliche Kaiser die bloße Duldung des Galerius bis zur vollen Gleichberechtigung des Christentums mit der noch bestehen gebliebenen alten Staatsreligion erweitern". (S. 286).

In den §§ 16—22 wird die deutlichere Religionspolitik der Söhne Konstantins des Großen, Julians des Abtrünnigen, Jovians, Valentinians I., Valens', Gratians und Theodosius des Großen zur Darstellung gebracht.

In Einzelfragen zeigt das Buch Sesans sehr häufig eine recht gekünstelte Deutung. Wenn zu ὅπως ὅ τί ποτέ ἐστι θειότητος καὶ οὐρανίου πράγματος der Mailänder Konstitution erklärt wird (S. 222), „was auch die Gottheit und das himmlische Wesen sein mag: Dreieinigkeit oder Monotheismus in dreifacher Gestalt", so wird dies dem Zusammenhang nicht gerecht, da der Ausdruck nicht auf den christlichen Gottesbegriff beschränkt ist. Daß das τούτῳ τῷ σωτηριώδει σημείῳ der römischen Konstantinstatue „nur christlich erklärt werden" könne (S. 222), wird durch eine Heliosstatuette mit dem Sonnenkreuz in der Rechten als Übertreibung gekennzeichnet. Näheres werde ich anderswo ausführen. — Das Gebet der Licinianischen Armee ist nicht ausgesprochen christlich, wie S. 122 A. 1 behauptet wird. — Die „Collegia tenuiorum" als Schutzmantel für den Fortbestand der Christen (S. 283) dürften nun nach den Ausführungen von J. P. Waltzing, La thèse de J. B. de Rossi sur les collèges funéraires chrétiens [Acad. royale de Belgique-Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques et de la classe des beaux-arts 1912

Nr. 6 p. 387—401] verschwinden. — Die Konsekrationsmünzen Konstantins sind keine Imitation der Himmelfahrt des Elias (S. 287), sondern der Sonnenfahrt des Kaisers; sie sind wie die Aufschrift des Avers: Divus Constantinus ... beweist, völlig antik; sie weisen daher auch nicht mit heidnischem Avers und christlichem Revers auf die Religionspolitik des Kaisers hin. — Daß der Anhang IV S. 352—356: „Über die Worte Konstantins des Großen vor der Taufe: μὴ δὴ οὖν ἀμφιβολία τις γιγνέσθω“ völlig verfehlt ist, habe ich in „Konstantin der Große und seine Zeit“ S. 426—429 bereits dargetan. — Wegen der vielen Druckfehler hat sich S. bereits entschuldigt; aber der Sonnengott dürfte doch nicht konstant S. 71 A. 5; S. 94 A. 4 Soll statt Sol gedruckt werden.

Das große Verdienst Sesans besteht darin, eine geradlinige, konsequente Politik Konstantins aufgezeigt zu haben, eine Politik, welche einen unmerklichen Christianisierungsprozeß des Reiches erstrebt, aber eben deswegen die alte heidnische Staatsreligion in keinem offiziellen Gesetzeserlaß hemmt oder gar vernichtet. Die juristische Bildung des Verfassers hat sich bewährt. Leider merkt man aber auf der anderen Seite, daß Konstantin allzusehr als der Heilige der orthodoxen Kirche gewertet wird, so daß die Darstellung der Entwickelung des Kaisers nach seiner religiösen Seite nicht immer das Richtige trifft.

Prof. F. J. Dölger.

Eugenius Tisserant *Specimina codicum Orientalium. (Tabulae in usum scholarum editae sub cura* Johannis Lietzmann. 8). Bonn (A. Marcus-E. Weber), Oxford (Parker), Rom (F. Pustet). 1914. — XLVII S., 80 Tafeln.

Als „wir Andere“, die heute zweifellos schon längst auf die größere Hälfte unseres Lebens, mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit auch auf diejenige der uns vom Leben geschenkten wissenschaftlichen Arbeitszeit zurückblicken, vor etwas mehr oder etwas weniger als einem Vierteljahrhundert uns zum ersten Male der Aufgabe einer selbständigen Beschäftigung mit einer orientalischen Hs. gegenüber gestellt sahen, fehlte es, abgesehen von den zerstreuten Hss.-Facsimilia einiger Kataloge, fast an jedem Hilfsmittel, an dessen Hand wir uns hätten vorbereiten können. Nur für das Koptische lag Hyvernats unschätzbares *Album de paléographie copte* seit 1888 und für das Arabische sogar schon die 2. Auflage der *Spécimens d'écritures arabes* der Beiruter Jesuiten seit dem gleichen Jahre vor. Für das letztere sind seitdem im J. 1905 Moritz's *Arabic Palaeography* und im J. 1907 die *Fortyone facsimiles of dated christian arabic manuscripts* der Damen Lewis und Gibson hinzugekommen. Etwas ungleich Umfassenderes bietet nun E. Tisserant in der von H. Lietzmann begründeten vortrefflichen Sammlung der *Tabulae in usum scholarum:* etwas, um es sofort zu sagen, schlecht-

hin Unvergleichliches, das selbst die von Lietzmann und P. Franchi de'Cavalieri bzw. von Ehrle und Liebaert bearbeiteten *Specimina codicum Graecorum* und *Latinorum Vaticanorum* und die *Papyri Graecae Berolinenses* Schubarts weit in den Schatten stellt, mit denen jene Sammlung sich so glänzend einführte. Auf 80 Lichtdrucktafeln, deren Ausführung zu übertreffen einfach unmöglich wäre, erhalten wir hier Facsimilia von 3 samaritanischen, 24 hebräischen, 27 syrischen, 3 syro-palästinensischen, einer mandäischen, 43 arabischen, 6 äthiopischen, 15 koptischen Hss. und einer orientalischen Polyglotte. Ebenbürtig der weisen Sorgfalt, mit welcher die Auswahl dieses reichen paläographischen Materials getroffen wurde, ist die Bearbeitung auch des beigegebenen Textes. Von allen berücksichtigten Hss. wird jeweils eine in ihrer Knappheit mustergiltige Beschreibung mit Nachweis der aus ihnen gemachten Editionen, der sonstigen etwa über sie erwachsenen Literatur oder anderweitig aus ihnen veröffentlichter Specimina geboten. Die reproduzierte Seite und deren Inhalt werden angegeben und sonstige durch Facsimilia bekannt gewordene Beispiele derselben Schrift notiert. Endlich erfolgt eine Mitteilung des Textes der Subscriptio, soweit eine solche in der betreffenden Hs. erhalten und diese damit datiert ist. Ein umfassendes paläographisches Literaturverzeichnis schließt sich (S. VIf.) dem Vorwort an.

Von den im ganzen 123 Facsimilia entfällt etwas mehr als die Hälfte (68) auf christlich-orientalische Hss. Das Syrische ist durch Proben von 10 Estrangelâ-, 7 jakobitisch-maronitischen Serṭâ-, 6 nestorianisch-„chaldäischen" und 4 melkitischen Hss. vertreten, die sich auf die Zeit vom Anfang des 5. bis zum Anfang des 17. Jhs. verteilen. Von den arabischen Schriftproben sind 16 christlichen Codices des 9.—18. Jhs. entnommen. Von den koptischen entfallen 9 auf den saïdischen, eine auf den fajjumischen und 5 auf den bohairischen („memphitischen") Dialekt. Für die beiden ersteren lag nach den bekannten Erhaltungsverhältnissen, wie abgesehen von *Borg. aethiop.* 2 des J. 1442 auch für das Äthiopische, leider kein datiertes Material vor. Der Stellung des Herausgebers als Scriptor der Vaticana und bis zu einem gewissen Grade ja doch auch deren tatsächlicher Bedeutung entspricht es, wenn, wie überhaupt, so speziell auf dem christlich orientalischen Gebiete vor allem sie — einschließlich der neuen Borgia- und Barberini-Fonds' — bei Auswahl der Hss. berücksichtigt wurde. Nur für das Syrische und Syro-Palästinensische hat reichlich das British Museum beigesteuert. Im einzelnen begrüßt der Kenner der christlich-orientalischen Literaturen im Bilde eine stattliche Reihe seiner besten hslichen Freunde: so — um einige wenige Beispiele herauszugreifen — natürlich die älteste datierte syrische Hs. *Brit. Mus. Add. 12, 150* vom J. 411 (Taf. 20), das durch seine Perikopennotierung auch liturgiegeschichtlich hochbedeutsame syrohexaplarische Exodus-Exemplar *Brit. Mus. Add. 12, 134* vom J. 697 (Taf. 23), die vielfach, wenn auch mit Unrecht als Autograph Jaʿqûβs von Edessa angesprochene Hs. des Severianischen Kirchengesangbuchs *Brit. Mus. Add. 17, 134* (Taf. 24), die syrische Aristoteles-Hs. *Vat. Syr. 158* (Taf. 29a), das jakobitische Lektionar des Patriarchen Athanasios vom J. 1000 (Taf. 27), das syro-palästinensische fälschlich sog. Evangeliarium Hierosolymitanum (Taf. 38), die Hs. der syro-palästinensischen Nil-Liturgie (Taf. 39b), die große Borgianische Sammlung arabischer Kanones-Literatur mit der Abû Isḥâq-Übersetzung der Διαθήκη

τοῦ Κυρίου (Taf. 58), die durch Hyvernat bekannt gemachten saïdischen Liturgiefragmente (Taf. 72). Wollte man eine vollständige Liste der in dem Album vertretenen ebenso sehr inhaltlich, als paläographisch erstklassigen christlichen Hss. geben, so müßte man so ziemlich den ganzen einschlägigen Teil des Inhaltsverzeichnisses ausschreiben. Mit besonderem Danke zu verzeichnen ist vor allem auch die Aufnahme einer sogar doppelseitigen Tafel (80) nach einer Seite des merkwürdigen fünfsprachigen Psalters *Barberin. or. 2*, in dem links eine armenische und eine arabische, rechts eine syrische und eine äthiopische Kolumne den bohairischen Mitteltext begleiten. Die Hs. zu der noch einige verwandte Erscheinungen, so vor allem ein analoges fünfsprachiges Blatt mit dem Text von Jo. 1, 31—45 (*Brit. Mus. Copt. 757 = Or. 1240 a*. Vgl. Katalog Crum S. 328f.), zu vergleichen wären, ist ein wundervolles Denkmal einer hohen internationalen Mönchskultur, die in den Klöstern der nitrischen Wüste bis ins 14. Jh. hinein blühte.

Was den erwähnten Borgianus der arabischen Διαθήκη τοῦ Κυρίου betrifft, so befremdet es übrigens, daß T. S. XLf. sich über die hsliche Grundlage der Datierung auf 1064 Mart. (= 1348 n. Chr.) ausschweigt, ebenso wie über die Rolle, welche die Hs. in der bisherigen Literatur gespielt hat. Es wäre mindestens anzugeben gewesen, daß ich RQs. XIV 291—295 die in ihr enthaltene arabische Διαθήκη-Rezension genau beschrieben, in der alten Serie dieser Zeitschrift I S. 1—45 aus ihr die eigentümliche ägyptische Meß- und Taufliturgie dieser Rezension publiziert und III S. 201 bis 208 nach ihr über *Die Urgestalt der „arabischen Didaskalia der Apostel"* berichtet habe und daß Périer PO. VIII sie für seine Edition der 71 + 56 Kanones der Apostel herangezogen und S. 565ff. eingehend besprochen hat. Wollte Vollständigkeit angestrebt werden, so hätte auch noch auf meine beiden Arbeiten über *Überlieferung und Bezeugung der διαθήκη τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* RQs. XIV 1—45 und über *Die nichtgriechischen Paralleltexte zum achten Buche der Apostolischen Konstitutionen* I S. 98—137 der alten Serie dieser Zeitschrift, sowie auf Äußerungen von Dib in der ROC. und von Nau im CanC. verwiesen werden müssen. Ferner hätte ich zu S. XXIVf. nachzutragen, daß ich aus *Vat. Syr. 158* auch ZA. XIII 116—119 den syrischen Text von περὶ ἑρμηνείας p. 23b. 16ff. ediert habe.

Wollte man etwas an der prachtvollen Publikation T.s bedauern, so könnte es nur die Tatsache sein, daß sie sich nicht auch auf armenische, georgische und slavische Hss. erstreckt. Ja man würde vielleicht gerne auch ein Specimen der christlich-nubischen Hss.-Bruchstücke, sowie das eine oder andere aus dem reichen Schatze der literarischen Turfan-Funde hier sehen. Aber einmal würde eine derartige Erweiterung doch naturgemäß zu einer allzustarken Erhöhung des Preises geführt haben, der so schon — mit M. 20.— ein für das Gebotene sicherlich relativ sehr mäßiger, aber doch im Rahmen der *Tabulae* bisher noch nicht erreichter ist. Und dann ist nicht zu vergessen, daß die Zusammenstellung doch in erster Linie für den akademischen Studienbetrieb gedacht war. In diesem ist aber leider wenigstens für die Beschäftigung mit Armenisch und vor allem mit Georgisch vorläufig noch recht wenig Raum. Vollends die Bearbeitung dessen, was Nubien und Chinesisch-Turkistan uns noch bringen mögen, wird ohnehin Domäne eines geschlossenen Kreises schon fertiger Forscher bleiben. Überhaupt wird man einer so ausgezeichneten Gabe wie der vorliegenden gegenüber schließlich wohl am besten auf alle weiter-

gehenden Wünsche verzichten. Ich möchte es jedenfalls entschieden tun und dem verdienten Herausgeber, der mir — nun auch schon bald vor einem Jahrzehnt — unter der Führung der edeln Patres von Saint Etienne ein trauter Weggenosse auf den Heilandspfaden Palästinas war, von ganzem Herzen zurufen:

كثّر خيرك يا معلّمي

Dr. A. Baumstark.

R. Graffin, F. Nau, *Patrologia orientalis. Paris: Firmin Didot et Cie, imprimeurs-éditeurs. Allemagne et Autriche-Hongrie: B. Herder à Fribourg en Brisgau.*

Tome X. Fascicule 1: Un martyrologe et douze ménologes syriaques, édités et traduits par **F. Nau,** Paris [1912], S. 1—164.

Fasc. 2: Les ménologes des évangeliaires coptes-arabes, édités et traduits par **F. Nau,** Paris [1913], S, 165—244.

Fasc. 3: Le calendrier d'Aboul-Barakat. Texte arabe, édité et traduit par **Eugène Tisserant,** Paris [1913], S. 245—286.

Die verdienten Herausgeber der PO. haben sich entschlossen u. d. T. „*Martyrologes et Ménologes orientaux*", alle griechischen und orientalischen Heiligenkalender zu publizieren, die sie des Druckes für würdig halten werden. Den Beginn dieser Publikation, deren großer Nutzen für die liturgiegeschichtlichen Studien nicht eigens nachgewiesen zu werden braucht, bilden die in den 3 angegebenen Faszikeln enthaltenen syrischen und koptisch-arabischen Heiligenkalender.

1. An der Spitze des 1. Faszikels steht ein alter Bekannter, das syrische Martyrologium des Cod. *Add. 12. 150* a. 411/12 des British Museum. Diese neue Ausgabe (I) beruht auf einer neuen Kollation der Hs und bemüht sich über die bisherigen Ausgaben hinaus um die Lesung der Überreste von Namen am Schlusse der sehr beschädigten 3. Kol. des Folio 253ᵛ, die N. auf persische Kleriker und Laien bezieht, als Fortsetzung der noch gut erhaltenen Serie der persischen Diakonen aus der Verfolgung des 4. Jahrhunderts.

Es folgen 4 bisher unbekannte jakobitische Heiligenkalender (II—V), die mit dem 1. Dezember beginnen und die älteste Form der jakobitischen Heiligenfestordnung darzustellen scheinen. Das gilt jedoch nur für den ältesten derselben, aus dem Cod. *Brit. Mus. Add. 17. 134,* Ende des 7. Jahrhs., in dem die Zahl der auf die einzelnen Monate entfallenden Heiligenfeste noch sehr gering ist, während sie in den drei übrigen Hss. viel größer ist. N. gibt leider nur den Text und die Übersetzung. Es hätte sich gelohnt, diese Kalender mit dem griechischen Heiligenkalender zu vergleichen, mit dem sie sich vielfach

berühren. Die ersten drei gehören offenbar zusammen und stellen die Heiligenfestordnung des Klosters Qennešrê dar, während der vierte einen abweichenden Typus repräsentiert und eine Stelle für sich beansprucht; denn er hat viel weniger Heiligenfeste als die zwei voranstehenden. In dem ältesten (II) steht z. 23. April: Saint Grégoire (S. 32); es wäre wichtig zu wissen, ob es nicht vielmehr: Saint Georges heißen muß, der in den drei übrigen am 23. April figuriert (S. 40, 50, 55) wie ja auch im Griechischen.

Die übrigen syrischen Heiligenkalender (VI—XIII) beginnen alle mit dem 1. Oktober, und stammen aus Hss. vom 12.—18. Jahrh. Zur Nr. VI: *Deux ménologes jacobites* d'Alep, gibt N. einen Kommentar und ein interessantes *„spécimen"* der Resultate, zu denen das vergleichende Studium der Heiligenkalender führen kann (S. 61—63). Ich bezweifle, daß diese beiden, im Einzelnen stark von einander abweichenden Kalender mit Recht als Heiligenkalender von Aleppo bezeichnet werden können, wenn auch die eine Hs., Cod. *Vatic. syr. 69*, a. 1547, in Aleppo geschrieben wurde und die andere, *Cod. Paris. syr. 146*, 17. Jahrh., aus Aleppo stammt; denn der einzige Heilige von Aleppo, Mar Isai (15. Oktober), der in denselben figuriert (S. 64), steht auch in den Nrn. VII, VIII, X und XI. In allen diesen Kalendern gibt es zahlreiche Berührungen mit der griechischen Heiligenfestordnung, die ich indes hier nicht näher verfolgen kann.

2. Der 2. Faszikel bringt den Text und die Übersetzung des Heiligenkalenders aus dem koptisch-arabischen Evangeliar des Institut catholique von Paris, a. 1250 (= A), unter Hinzufügung der Abweichungen der Heiligenkalender anderer koptisch-arabischer Evangeliarien von Paris, London, Rom und Oxford. Als Anhang folgt der arabische Text von zwei dieser Codices, dem *Vatic. arab. 15* a. 1334 (S. 211—216; latein. bei A. Mai, *Nov. Coll. veter. script.* 4, 15—34, was N. nicht angibt) und dem *Barberin. orient. 2* saec. 14 (S. 223 f.; letzterer ist ein Psalterium und enthält nur noch die ersten vier Monate des Jahres) und die Übersetzung des *Cod. arab. 1, a. 1343*, der Bibl. Vittor. Emman. in Rom (S. 225—228). Einer dieser Kalender ist schon von J. Selden, *De synedriis veterum Hebraeorum*, Frankfurt 1696, S. 1315—1343 ediert worden (*Bodl. arab. 24*, a. 1285/86). Alle diese Heiligenkalender beginnen mit dem 29. August, der bekanntlich dem Anfange des koptischen Kalenderjahres entspricht (= 1. Toth). Sie sind sicher eine Nachahmung der sog. Συναξάρια am Ende der griechischen Evangeliarien. Die älteren von ihnen unterscheiden sich aber von diesen dadurch, daß sie in jedem Monate zwei Serien von Heiligenfesten aufführen, von denen die erste mit Evangelienperikopen versehen ist, während die zweite nur die Tagesrubrik aufweist. In den jüngeren ist diese Unterscheidung fallen gelassen und sind alle

Heiligenfeste mit Perikopen bedacht. Die inhaltlichen Berührungen mit dem byzantinischen Heiligenkalender sind ziemlich zahlreich; von den 39 Heiligenfesten z. B. des Monates Toth (29. Aug.—27. Sept.) in A sind 14 in dem *Synaxar. Eccl. Constplt.* (ed. Delehaye) mit denselben oder wenig abweichenden Daten vertreten.

In der Einleitung, die besonders über die benutzten Hss. berichtet, äußert sich N. mit Recht sehr zurückhaltend über die Entstehungszeit und die Quellen des Heiligenkalenders der koptischen Kirche. Mit Recht lehnt er es ab, diese Entstehungszeit mit K. A. H. Kellner, *Heortolog.*[2], Freiburg 1906, S. 268 ff.; franz. von J. Bund, Paris 1910, S. 491 ff., nach dem jeweils aufgenommenen jüngsten Heiligen zu bestimmen; denn damit ist wohl der Terminus ad quem der in der betreffenden Hs. vorliegenden Rezension gegeben, nicht aber die Entstehungszeit des Kalenders selbst bestimmt. Wenn aber N. die Hs. A als den Zeugen des ursprünglichen Stadiums der Entwicklung des koptischen Heiligenkalenders anspricht (S. 181, 182), so ist dem entgegenzuhalten, daß eine Hs. aus d. J. 1250 kaum dazu geeignet sein kann, ein solcher Zeuge zu sein. Ich stelle mir die Entwicklung komplizierter vor.

3. Der 3. Faszikel ist der Textausgabe und der Übersetzung des koptischen Heiligenkalenders gewidmet, den Abu'l-Barakât (14. Jahrh.) als 22. Kapitel seiner Enzyklopädie: „Die Lampe der Finsternis" gibt und den N. dem zweiten Stadium der Entwicklung desselben zuweist, (S. 181), weil darin die oben erwähnten zwei Serien von Heiligenfesten in den einzelnen Monaten in Wegfall gekommen sind. Tisserant hat dafür die 4 Hss, in denen das Werk vollständig vorliegt, herangezogen, und hat sich bemüht, unter Heranziehung verschiedener Hilfsmittel, insbesondere des koptischen, äthiopischen und byzantinischen Synaxars (ed. Delehaye), die zahlreichen Personennamen möglichst genau zu identifizieren. Vergleicht man diesen Kalender mit A, so ergibt sich, daß er eine ausgiebige Vermehrung der Heiligenfeste aufweist, da er jeden Monatstag mit wenigstens einem Heiligenfest ausstattet, während A in jedem Monat mehr oder weniger Tage ausläßt. Für den Monat Thot z. B. ergibt sich ein Zuwachs von 29 Heiligenfesten gegenüber A. Die Berührungen mit dem Synax. Eccl. Constplt. sind infolgedessen auch etwas zahlreicher als bei A.

Alle drei Faszikel geben eine alphabetische Liste der Personen- und Ortsnamen. Es leuchtet ein, daß eine ganz besondere Sorgfalt auf die Herstellung dieser Listen verwendet werden muß, wenn sie ihren Zweck erfüllen sollen. Dieser verlangt die Angabe nicht bloß sämtlicher Namen, sondern auch sämtlicher Daten, unter denen sie stehen. Im 1. Faszikel hatte sich N. damit begnügt, die Daten *„en général"* anzugeben; infolgedessen fehlt in der Liste das wichtige Datum des 28. Dezember, unter dem das Fest von Petrus und Paulus in dem syrischen Martyrologium steht. Nach Stichproben, die ich vornahm, ist die Vollständigkeit dieser Angaben in dem 2. und 3. Faszikel gewachsen. Besonders sorgfältig ist die Liste des 3. Faszikels.

Was nun den Gesamttitel dieser Abteilung der PO., sowie die Titel des 1. und 2. Faszikels betrifft, so kann die Aufnahme des Wortes *„Ménologes"* in dieselben zu Mißverständnissen führen. Die Herausgeber hätten besser daran getan, sich an die Terminologie von H. Delehaye

(vgl. *Synax. Eccl. Constplt.* S. IV f.) zu halten, die allgemein rezipiert wurde. Unter „*Ménologes*" versteht man daher die großen Sammlungen ausführlicher hagiographischer Texte, nicht die Heiligenkalender. Mit Delehaye bin ich der Ansicht, daß man für diese ganz gut einfach den Ausdruck „*Calendriers*" anwenden kann, wenn er auch in den griechischen und orientalischen Dokumenten nicht steht. Die Ausgaben derselben werden ja doch für uns Abendländer gemacht! Übrigens heißt der Titel des 3. Faszikels: *Le Calendrier d'Aboul-Barakat.* Diese Inkonsequenz vermehrt die Möglichkeit der Mißverständnisse. Mißverständnisse sollen aber gerade in der wissenschaftlichen Forschung tunlichst ausgeschlossen werden. Endlich muß ich noch hinzufügen, daß die Hartnäckigkeit, mit der die Herausgeber der PO. das Druckjahr auf dem Umschlag ihrer Bände und der einzelnen Faszikel derselben weglassen, mir einer besseren Sache würdig erscheint.

Prof. A. Ehrhard.

Conrad Preusser, *Nordmesopotamische Baudenkmäler altchristlicher und islamischer Zeit. Mit einer Kartenskizze und 225 Abbildungen auf 82 Tafeln und im Text. (17. Wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft).* Leipzig 1911. (J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung). — 71 S. Text.

Gertrude Lowthian Bell, *Churches and Monasteries of the Ṭûr 'Abdîn and Neighbouring Districts. With 40 Figures and 28 Plates. (Zeitschrift für Geschichte der Architektur. Beiheft 9.)* Heidelberg 1913. (Carl Winter's Universitätsbuchhandlung). — 56 S. Text (= S. 57—112).

Die christliche Denkmälerwelt des Zweistromlandes rückt immer bedeutungsvoller in das Gesichtsfeld kunstgeschichtlicher Forschung ein. In meiner Besprechung des Strzygowskischen *Amida*-Werkes I S. 153—156 der neuen Serie dieser Zeitschrift, bezw. MhKw. IV S. 459—464, hatte ich des zu demselben von Miß G. L. Bell beigesteuerten, wertvollen Materiales über ältere Sakralbauten des nordmesopotamischen Gebirgslandes Ṭûr 'Aβdîn zu gedenken. Schon einen Monat vor der Expedition der hochverdienten englischen Dame, bei welcher jenes Material gesammelt wurde, waren von C. Preusser auf einer 44tägigen Reise von Assur nach Aleppo (1. April—14. Mai 1909) die Aufnahmen gemacht worden, die in der ersten der beiden obengenannten Publikationen vorgelegt werden und zu einem guten Teile gleichfalls auf christliche Kirchenbauten und Klosteranlagen entfallen. Das nach Umfang und Ausstattung gleich erstklassige Illustrationsmaterial einer geradezu wundervollen Tafelmappe begleitet ein in der Form des Reisejournals

gehaltener ebenso flotter, als klarer Text mit der ganzen Frische anspruchsloser Unmittelbarkeit. Miß B. ihrerseits, die ihrem Beitrage zum *Amida*-Werke gleichfalls eine zusammenfassende Reisebeschreibung (*Amurath to Amurath*. London 1911) hatte folgen lassen, konnte inzwischen auf einer zweiten Studienfahrt im Jahre 1911 ihre ersten Aufnahmen ergänzen, berichtigen und vermehren. Den reichen Ertrag solcher Nachlese bietet sie in der zweiten der genannten Veröffentlichungen, deren illustrativer Teil, wenn auch nicht quantitativ, so doch qualitativ ebenbürtig neben die Tafeln P.s tritt, während der Text im Gegensatze zu dem seinigen über rein deskriptive Ziele hinaus nach kunstgeschichtlicher Würdigung des Stoffes strebt.

Von Monumenten, welche schon im *Amida*-Werke zur Vorführung gelangt waren, hat Miß B. das Gabrielskloster von Qarṭamîn (S. 8—11, Taf. III 1), die Kirchen Mâr Ja'qûb zu Ṣalaḥ (S. 15—19, Taf. III 2. IV 1), Mâr Azîzaël in Kefr Zêh (S. 19 ff., Taf. V 1, 2 und VI 1), Mâr Kyriakos in Arnâs (S. 21—29, Taf. VII f. IX 1), Mâr Philoxenos in Midjât (S. 29 ff.) und diejenige der allerseligsten Jungfrau in Ḥâkh (S. 21—30, Taf. IX 3. X) aufs neue behandelt. Erstmals erfahren jetzt bei ihr eine eingehendere Besprechung das Kloster Mâr Ibrahîm und Mâr Ubil bei Midjât (S. 12 ff., Taf. IV 2), Mâr Malkâ zwischen Midjât und Mâr Augen (S. 14 f.), eine Basilika (S. 30 ff., Taf. XI—XIV) und die Kirche der allerseligsten Jungfrau (S. 32—36, Taf. XV—XIX, XXVIII 1) in Majâfârqîn, ein merkwürdiger Doppelbau auf der Zitadelle von Dijârbekr-Amida, dessen Ostteil aus einem christlichen Kultraume hervorgegangen zu sein scheint (S. 36—39, Taf. XX, XXI 1, XXII), Mâr Ja'qûb in Nisibis (S. 40—44, Taf. XXIII, XXVIII 2) und Mâr Tahmazgerd in Kerkûk (S. 44—47, Taf. XXIV—XXVII). Beiläufig werden außerdem noch einige weniger bedeutende und offensichtlich jüngere Kirchen der Umgebung von Midjât (S. 25 f.), diejenige des jakobitischen Patriarchalklosters Dêr Za'ferân (S. 40, Taf. XXI 2) und eine heute als Moschee dienende Muttergotteskirche von Kerkûk (S. 47 f.) berührt. P. konkurriert mit solchen der Engländerin bei seinen Aufnahmen aus dem Gabrielkloster („Dêr el-'Amr." S. 30—34, Taf. 42 f.) und den Kirchen Mâr Ja'qûb zu Ṣalaḥ (S. 35—38, Taf. 44—48) und Mâr Ja'qûb in Nisibis (S. 40—43, Taf. 49—52), sowie bei seinen Angaben über Mâr Ibrahîm bei Midjât (S. 34 f.). Weiterhin werden von ihm besonders eingehend das heute im Besitze unierter Syrer befindliche Kloster Chidr Eliâs nordöstlich vom alten Ninive (S. 2—13, Taf. 1—20) und Dêr Za'ferân (S. 49—53, Taf. 62—65) vorgeführt. Das zwischen Chidr Eliâs und Mosul gelegene Karakôš mit nicht weniger als fünf Kirchen (S. 13 f., Taf. 21), die benachbarte Kirchenruine von Dêr Makortaie (S. 14, Taf. 21 f.), das altberühmte jakobitische Kloster Dêr Mâr Mattai (S. 15—18, Taf. 23 f.)

und das chaldäische Hauptkloster Rabban Hormizd („Hormuz") bei Alqôš (S. 19 f., Taf. 25—28), Ǧezîret-ibn-Omar mit einer jakobitischen und einer chaldäischen Kirche (S. 24 f., Taf. 34 f.), Wiranšehir mit seinem Oktogon (S. 57 ff., Taf. 71) und Kal'at Sim'ân, wo im Schatten der wunderbaren Kirchenruine eine Mönchsgruft aufgenommen wurde, (S. 68, Taf. 82) sind die übrigen Stationen der Reiseroute, an denen reicher Stoff zur Geschichte der christlichen Architektur zu heben war. Auf die nicht minder bedeutsame Förderung, welche durch P. die Kenntnis des frühislamischen Profan- und Kultbaues erfährt, ist an dieser Stelle nicht näher einzugehen.

Überblickt man die Gesamtmasse der durch P. und Miß B. bekannt gemachten christlichen Monumente des nördlichen Mesopotamiens, so drängt sich zunächst der tiefe stilistische Unterschied auf, der im architektonischen Zierglied die mehr westlichen Bauten zu Nisibis, Majâfârqin und im Ṭûr 'Aβdîn von den auf dem linken Tigrisufer sich erhebenden (Chidr Eliâs, Karakôš, Dêr Makortaie) einschließlich derjenigen auf der Tigrisinsel Ǧezîret-ibn-Omar trennt. Man würde indessen sehr in die Irre gehen, wollte man diesen Unterschied für einen wesentlich lokal bedingten halten. Es ist vielmehr die Kunst zweier verschiedener Epochen, was da zu uns redet. Den Traditionen osthellenistischer Spätantike auf der einen tritt auf der anderen Seite eine die persisch-arabische Formensprache islamischer Kunst redende Ornamentik gegenüber. Ich vermag in ihr nur etwas wie ein monumentales Seitenstück zu der Abhängigkeit von mohammedanisch-arabischen Quellen und Vorbildern zu erblicken, die für Wissenschaft und Literatur der christlichen Syrer im Zeitalter ihrer letzten Renaissance bezeichnend ist, und möchte dementsprechend glauben, daß Dinge wie etwa der reiche plastische Dekor von Chidr Eliâs auch zeitlich der Periode jener Renaissance (12.—14. Jahrh.) nahestehen. In der Tat hat P. (S. 6) erkannt, diesen Dekor für eine „spätere Bauperiode" in Anspruch nehmen zu müssen. Aber auch in der ursprünglichen architektonischen Raumgestaltung schließen sich die von ihm bis zum Übertritt auf das rechte Tigrisufer festgestellten Denkmäler zu einer engeren Gruppe zusammen. Als die Normalform des Langhausbaues scheint sich eine dreischiffige Hallenanlage zu ergeben, deren durch Pfeilerstellungen voneinander getrennte Schiffe in wesentlich gleicher Höhe mit einer flachen Längstonne bedeckt sind, während der Altarraum die Form des dreigliedrigen Bema aufweist. Für Chidr Eliâs ist daneben die Verbindung bezeichnend, in welche der liturgische Hauptraum mit zahlreichen, meist kuppelbedeckten Nebenräumen tritt. Ich habe den Eindruck einer nahen Verwandtschaft mit Mâr Tahmazgerd, wo Miß B. (S. 47) einen Zusammenhang mit sassanidischer Bauweise erkennt, wenngleich sie die hier zu beobachtende systematische Verwendung des Spitzbogens vor der Zeit der mohammedanischen Eroberung nicht für wahrscheinlich hält.

Ein mit dem angedeuteten wesentlich identisches Schema des Langhausbaues scheint westlich des Tigris die Muttergotteskirche des Gabrielsklosters zu vertreten. Dasjenige der normalen hellenistischen Basilika ist in jedem Falle auch hier eine Seltenheit. Unmittelbar kommt hier einzig die Basilika von Majâfârqin in Betracht, auf deren vollständig verschwundene Säulenstellung Miß B. jetzt in einer benachbarten Moschee befindliche Säulen zurückführt. Den Charakter einer Kuppelbasilika trägt der Ostbau der Zitadelle von Dijârbekr. Allein wenn es überhaupt zweifelhaft bleibt, ob auch nur dieser im Gegensatz zu dem anstoßenden sicher von Hause aus mohammedanischen Westbau christlichen Ursprungs ist, so besteht vollends dafür keine Gewähr, daß — unter der Voraussetzung solchen Ursprungs — das Mittelschiff

von jeher mit einer Kuppel bedeckt gewesen wäre. Die Möglichkeit ist somit offen zu halten, daß es sich hier ursprünglich um eine flachgedeckte Pfeilerbasilika mit nach dem Mittelschiffe zu vor die Pfeiler gelegten Säulen gehandelt hätte.

Unter einem anderen Gesichtspunkte möchte ich auch die weitaus bedeutendste der von Miß B. neu aufgenommenen Anlagen, die Marienkirche von Majáfárqîn, nur mit einer entschiedenen Reserve als Vertreterin des Typus der Kuppelbasilika gelten lassen. Eine nahe Verwandtschaft mit Bauten wie Kasr ibn Wardan, der Koimesiskirche von Nikaia, der ursprünglichen Gestalt der Chorakirche und vor allem der Hagia Sophia von Saloniki springt anscheinend allerdings in die Augen. Aber jeder dieser Parallelen gegenüber ist doch auch wieder irgend ein Zug abweichender sehr wesentlicher Eigenart zu beobachten. Vor allem nahm der ehemalige Kuppelraum eine so beherrschende und wesenhaft zentrale Stellung ein, wie sie ihm sonst nie zukommt. Vielleicht ist das Ganze genetisch als eine quadratische Saalanlage zu verstehen, deren Kern prinzipiell auf allen vier Seiten von einem doppelgeschossigen Umgang umgeben zu denken wäre, wobei aber der vierte Trakt dieses Umgangs bei der Adaptierung des ursprünglich profanen Bauschemas an die Bedürfnisse des Kultus dem dreigliedrigen Bema hätte weichen müssen. Was das letztere selbst betrifft, so ist es in hohem Grade beachtenswert, wie auffällig seine in der Front vielmehr fünfteilige Gestaltung hier —, wenn ich nicht irre, mehr als irgendwo — an die antike Bühnenwand erinnert, mit der unter Zustimmung Strzygowskis (*Journ. of Hellenic Studies* XXVII S. 119) bereits Holl (*Archiv f. Religionswissenschaft* IX S. 365 f) die Ikonostasis in Zusammenhang gebracht hatte.

Als die westlich des Tigris eigentlich maßgeblichen erweisen sich nach wie vor die beiden schon aus dem *Amida*-Werke bekannten Bautypen einerseits einer quergestellten und mit dem vollentwickelten dreigliedrigen Bema verbundenen, andererseits einer längsgestellten, wenigstens von Hause aus nur eine einfache Apsis aufweisenden und mit ihrer einen Langseite sich an einen Hofraum anlehnenden Saalkirche. Es ist wohl ein durchaus richtiger Gedanke von Miß B., wenn sie in dem Gegensatze der beiden Typen prinzipiell denjenigen von *„parochial churches"* und *„monastic churches"* mit ihren verschiedenen Bedürfnissen erblickt. Praktisch allerdings läßt sich eine reinliche Aufteilung des Materials in diesem Sinne nicht durchführen. Als Beispiele des längsgestellten Saales kommen Mâr Azizaël und eine Marienkapelle in Kefr Zêh, Mâr Kyriakos in Arnâs, Mâr Philoxenos in Midjât und außerdem noch die beiden Kirchen des Klosters Mâr Augen (*Amida* S. 225—229), Mâr Jûḥunnâ (ebenda S. 230) und Mâr Sôvô in Ḥâkh (ebenda S. 250—256), als Beispiele des quergestellten die Hauptkirche des Gabrielsklosters, Mâr Ja'qûb in Ṣalaḥ, Mâr Ibrahim und Ubil, Mar Malkâ und die Marienkirche von Ḥâkh in Betracht. Der letztgenannte Bau gewinnt dadurch ein besonderes Interesse, daß wenigstens seiner Gewölbekonstruktion der anscheinend auch in derjenigen des Altarraumes von Chidr Eliâs anklingende Gedanke der kleeblattförmigen τρίκογχος zugrunde liegt.

Derselbe Gedanke kommt auch in Dêr Za'ferân zum Ausdruck, wo je eine — nach außen nicht hervortretende — Seitenapsis sich in Nord- und Südwand des quadratischen Naos öffnet, während an seiner Ostseite die den Altar enthaltende tiefere Hauptapsis anstößt. Ob aber Miß B. mit Recht diesen Plan als *„a modification"*, bezw. *„a simplification of the 'Adhra at Hâkh"* bezeichnet, ist mir doch recht zweifelhaft. Vielleicht haben wir es doch weit eher mit dem unabhängig neben diejenigen der längs- und quergestellten tretenden Typ einer quadratischen Saalkirche zu tun, deren Seitenapsiden ihre nächste Entsprechung in den halbkreisförmigen Nischen finden, die im „Arkadiusbau" der Menasstadt in die Abschlußwände der beiden Arme seines Querschiffs gelegt sind.

Einen ähnlichen quadratischen Raum mit anschließender Ostapsis stellt der über

der Gruft des Titelheiligen sich erhebende Kern von Mâr Jaʿqûb in Nisibis dar, heute die hintere Hälfte des Südteiles einer unregelmäßigen Doppelkirche, ursprünglich wohl von einer irgendwie dreischiffigen Gesamtanlage ummantelt, von deren genauerer Gestalt sich kein zuverlässiger Begriff mehr gewinnen läßt. Ein wenigstens im Inneren oktogonaler Grundriß liegt bei einigen anderen Coemeterialbauten vor: so bei dem ganz nach Art römischer Coemeterialbasiliken aus dem Boden herausragenden, die Gruftkirche eines Martyrers Behnâm darstellenden „Kuppelgrab" von Chidr Eliâs und bei zwei Nebenräumen des Gabrielsklosters. Bei den beiden letzteren ist dann aber doch ebenso wie bei einem ähnlichen im Inneren kreuzförmigen Raume von Dêr Mâr Ibrahim und Mar Ubil der Grundriß nach außen quadratisch, so daß sich immerhin eine gewisse Analogie zu dem Gruftsanktuarium des Heiligen von Nisibis zu ergeben scheint.

P.s in der klaren und bestimmten Vorführung des Tatsächlichen vorbildliche Darstellung hat in mustergiltiger Selbstbescheidung auf eine Einordnung der Bauten in weitere kunstgeschichtliche Zusammenhänge und auf ein Anschneiden von Datierungsfragen verzichtet. Miß B. ist zweifellos auf dem richtigen Wege, wenn sie (S. 43 f.) nachdrücklich auf die Verbindung hellenistischer und altorientalischer Traditionen hinweist, die mit Ausnahme von Mâr Tahmazgerd für das gesamte von ihr vorgeführte Material bezeichnend sei, und speziell die beiden Typen der längs- und quergestellten Saalkirche (S. 28 ff.) von Erscheinungen der babylonischen, assyrischen und hettitischen Architektur her zu begreifen sucht. Zu dem ganz unverkennbaren Verankertsein zumal des quergestellten Typs in alter orientalischer Bauweise sind nunmehr mit Nutzen etwa auch einige neuerdings von Thiersch ZDPV. XXXVII S. 82 Anm. 1 gegebene Winke zu vergleichen. Guyer geht bei seinem Versuche, von der Ruine von Surp Hagop aus den nordmesopotamischen Kirchenbau unter Leugnung maßgeblicher bodenständiger Eigenart einer wesenhaft rein hellenistischen Kunstsphäre mit Antiocheia als beherrschendem Zentrum einzuordnen (RKw. XXXV S. 483—508), über die in Betracht kommenden Parallelen einer um Jahrtausende älteren Landeskunst doch allzu leichten Fußes hinweg. In der Datierungsfrage hat sich Miß B. seiner Anschauung, derzufolge es sich bei den Kirchen des Ṭûr 'Aβdîn durchweg nicht um frühchristliche, sondern um mittelalterliche Schöpfungen handeln würde, wie sie im Schlußworte ihrer Publikation (S. 49—53) darlegt, unter Aufgabe ihres früheren Standpunktes stark genähert, soferne sie nunmehr glaubt, die nach ihrer Ansicht untrennbar miteinander zusammenhängenden Kirchen von Ḥâkh, Kefr Zeh, Arnâs und Ṣalaḥ nicht früher als in das Zeitalter der Ommajaden (661—750) ansetzen zu dürfen. Entsprechend scheint sie (S. 42 f.) geneigt, auf Mâr Jaʿqûb in Nisibis eine Notiz zu beziehen, durch welche der Bau auf 757 n. Chr. datiert würde, während die Hauptkirche des Gabrielsklosters dem beginnenden, die Marienkirche von Majâfârqîn dem ausgehenden 6. Jahrhundert sich zuweisen ließe.

Die Identifizierung des letztgenannten Baues mit einer Kirche, die nach Bar ʿEβrâjâ *Hist. dynast.* ed. Pocock. S. 98 Khosrau II. bald nach 591 in Majâfârqîn zu Ehren der Muttergottes erbaut haben soll (vgl. S. 36), wäre an sich so verlockend, daß man versucht sein könnte, sie für zwingend zu halten. Nur schade, daß die Nachricht über jenen Kirchenbau bei dem älteren Michaël d. Gr. (Weltchronik *ed.* Chabot II S. 372) nicht die erwünschte Bestätigung findet. Dagegen muß ich es als geradezu ausgeschlossen bezeichnen, daß die heutige Hauptkirche des Gabrielsklosters, wie Miß B. (S. 10) annimmt, noch derjenige Bau sein sollte, der nach einer Berliner syrischen Hs. (vgl. Katalog Sachau S. 586) auf Kosten des Kaisers Anastasios i. J. 511/12 (nicht: „*about the year 500*"!) erstellt worden wäre, woferne die a. a. O. über denselben gemachten näheren Angaben Glauben verdienen. Frühestens könnten wir es vielmehr mit dem Ergebnis einer ersten wohl nach 579/80 (= 891 *Gr.*) notwendig gewordenen Renovierung zu tun haben, die dann, was den Naos anlangt, den Charakter eines völligen Neubaues gehabt haben müßte. Sehr wohl denkbar bliebe dabei allerdings, daß wenigstens das für denselben ausdrücklich bezeugte dreigliedrige Bema des ursprünglichen Baues erhalten geblieben und mit dem noch heute stehenden identisch, das seinen Mittelraum schmückende fragmentarische Mosaik also wirklich eine Schöpfung aus dem Anfang des 6. Jahrhunderts wäre.

Die wegen Mâr Jaʿqûb in Nisibis in Betracht kommende Notiz bei Elias bar Šinâjâ (*ed.* Brooks I S. 176, Übersetzung S. 83 f.) besagt, daß im Jahre 141 H. (*inc.* 25. Mai 1069 *Gr.* = 757 n. Chr.) „der Bau der Kogcha und des Allerheiligsten des großen Tempels der Kirche von Nisibis" vollendet und am Pfingstsonntag von dem Metropoliten Kyprianos, der auf ihn 56,000 Denare verwendet hatte, geweiht worden sei. Hierbei handelt es sich unstreitig um die Kathedrale der Stadt. Daß aber unter deren Altar ihr ursprünglicher Erbauer, der im Jahre 338 verstorbene Bischof Jaʿqûb seine letzte Ruhestätte gefunden haben sollte, widerspricht allen altchristlichen Gepflogenheiten. Auch liegt es bei dem Nestorianer Elias bar Šinâjâ entschieden am nächsten, an den nestorianischen Metropoliten und den Ausbau der nestorianischen Hauptkirche der Stadt zu denken. Mâr Jaʿqûb aber ist wenigstens heute im Besitze der Jakobiten. Es spricht also alles weit mehr gegen, als für die Möglichkeit einer Datierung auf Grund jener Notiz.

In der nachträglichen Spätdatierung der Kirchen von Ḥakh, Kefr Zeh, Arnâs und Ṣalaḥ wurde Miß B. wesentlich durch ein von Dr. Hinrichs in einer Klosterkirche Mâr Ibrahim aufgenommenes und ihr mitgeteiltes Kapitell (S. 51, Fig. 39) veranlaßt. Ausgehend von seiner völlig mit derjenigen frühbyzantinischer Werkstücke des 5. und 6. Jahrhunderts übereinstimmenden Akanthusbehandlung und der Annahme, daß es sich bei dem in Rede stehenden Abrahamskloster um die in die Mitte des 6. Jahrhunderts zurückgehende Gründung Abrahams von Kaškar handle, glaubt sie die genannten Kirchenbauten mit ihrem den Akanthus durchaus anders behandelnden Dekor einer weit späteren Zeit zuweisen zu müssen. Allein die hier klaffende Diskrepanz läßt auch eine andere Deutung zu. Es könnte an dem fraglichen Kapitell im Gegensatz zu den eine einheimische Tradition vertretenden Arbeiten mesopotamischer Steinmetzen das Erzeugnis einer aus dem Westen bezogenen Arbeitskraft vorliegen. Daß in der Tat bei den christlichen Bauten Nordmesopotamiens im 6. Jahrhundert gelegentlich byzantinische „Künstler" beschäftigt wurden, wird durch den Bericht der Berliner Hs. über die Erbauung der Kirche des Gabrielsklosters ausdrücklich bezeugt.

Meinesteils glaube ich, wie ich schon HpB. CLII S. 849 in einem Aufsatz: *Vom Kampf um die Orienthypothese in der Geschichte der christlichen Kunst* angedeutet habe, daß bei der endgültigen Alters-

bestimmung der nordmesopotamischen Kirchenbauten einer liturgiegeschichtlichen Erwägung die entscheidende Bedeutung zukommen wird, möchte aber in die hier zu führende Untersuchung im Rahmen dieser Besprechung nicht schon eintreten. Überhaupt ist es ja vielleicht das Ratsamste nach dem Vorbilde P.s mit bestimmten Urteilen einem kunstgeschichtlichen Neuland gegenüber, dessen Erschließung eben erst begonnen hat, möglichst zurückzuhalten. Das umfangreiche von Guyer im Ṭûr 'Aβdîn und nördlich von Edessa gesammelte weitere Material und der Ertrag einer Expedition Strzygowskis nach Armenien werden möglicherweise über vieles mehr und neues Licht verbreiten. Mehr als eine Erweiterung unserer Kenntnis des Monumentenbestandes werden wir freilich im einen, wie im anderen Falle noch immer nicht erhoffen dürfen. Was daneben aber vor allem not täte, wäre eine Vertiefung derselben durch sorgfältigste Detailuntersuchungen besonders wichtiger Denkmäler. Ich denke heute etwa an das Gabrielskloster, die Marienkirche von Majâfârqîn, Mâr Ja'qûb in Nisibis und den Ostbau der Zitadelle von Dijârbekr. Und schließlich wird über alle mehr oder weniger gründliche Aufnahme des noch Aufrechtstehenden oder in Ruinen offen zutage Liegenden hinaus im Euphrat- und Tigrisgebiete so gut als im Sande der libyschen Wüste der Spaten angesetzt werden müssen.

Wir vermögen heute noch gar nicht abzusehen, was alles uns eine monumentale Auferstehung des christlichen Mesopotamiens lehren wird. Aber das darf mit Bestimmtheit ausgesprochen werden, daß ihr bahnbrechendes Verdienst Publikationen wie denjenigen von P. und Miß B. unvergessen bleiben wird.

Dr. A. Baumstark.

Bogdan Filow Софийската Църква Св. София. (Материали за историята на София. Книга IV). — *Sainte-Sophie de Sofia. (Matériaux pour l'histoire de la ville de Sofia).* Sofia 1913 (Kgl. Hofdruckerei). — VII, 172 S., 21 Tafeln. (In Kommission bei O. Harrassowitz).

Извѣстия на българското археологическо дружество. — *Bulletin de la Société archéologique Bulgare.* Band III. — Sofia 1912 f. (Kgl. Hofdruckerei). — X, 354 S., 4 Tafeln. (In Kommission bei O. Harrassowitz).

1. Neben dem mesopotamischen Hinterlande Syriens dürfte das durch die nördliche Balkanhalbinsel gebildete europäische Hinterland Konstantinopels selbst eine immer größere Bedeutung für eine richtige Erkenntnis der relativen Stellung gewinnen, welche das im strengen Wortsinn Byzantinische innerhalb des Gesamtrahmens der christlich-orientalischen Kunst einnimmt. Was in dieser Richtung heute zu den

weitestgehenden Erwartungen berechtigt, ist vor allem der hochinteressante Sakralbau, welcher der Hauptstadt Bulgariens den Namen gegeben hat, die Sophienkirche von Sofia, und was an altchristlichen Funden unter ihr und in ihrer nächsten Umgebung durch Ausgrabungen der Jahre 1910 und 1911 zu Tage gefördert wurde. Durch die Freigebigkeit der Stadtverwaltung von Sofia ermöglicht und unter der Leitung des hervorragenden Direktors des Bulgarischen Nationalmuseums B. Filow durchgeführt, haben jene Ausgrabungen in Verbindung mit einer sorgfältigen Aufnahme der großartigen Kirchenruine selbst den Stoff einer in jeder Beziehung mustergiltigen Publikation geliefert, die, mit dem technisch vollendeten Schmuck ihrer 15 schwarzen und 6-farbigen Tafeln und ihrer 140 Abbildungen im Text allein schon die beredte Sprache einer unübertrefflichen Wiedergabe des monumentalen Befundes redend, auch textlich dank einer eingehenden französischen Inhaltsangabe (S. 167—172) dem des Bulgarischen Unkundigen kein gänzlich verschlossenes Buch bleibt.

Im Nordosten des Stadtgebietes, auf dessen höchstgelegenem Punkte sich erhebend, ist die Hagia Sophia der bulgarischen Kapitale, eine gewölbte Pfeilerbasilika von 46, 45 m Länge (mit Einschluß der zerstörten Apsis) und 20, 20 m Breite, an deren dreischiffiges, über den Seitenschiffen der Emporen entbehrendes Langhaus ein die scharf ausgeprägte Grundrißform des lateinischen Kreuzes bedingendes Querschiff sich anschließt. Jenseits desselben ist ein quadratischer Raum der einzigen Apsis vorgelagert. Prothesis und Diakonikon fehlen also, wie denn die vielleicht wesenhaft mit der römisch-abendländischen identisch gewesene Liturgie, die vor Einführung der byzantinischen im altbulgarischen Gebiete geherrscht zu haben scheint, sie nicht involvierte. Dagegen zeigt der dem Langhause vorgelagerte Narthex über die Breite selbst des schon etwas vorspringenden Querschiffes erheblich hinausgreifende Anbauten, vermöge deren eine für kirchliche Bauten des inneren Kleinasiens bezeichnende Verbreiterung der Fassade erzielt wird. Eine Vierungskuppel von 9 m Durchmesser hat von jeher bestanden, ist aber, wie sie heute — bis zu einer Höhe von 19, 75 m ansteigend — dem Beschauer entgegentritt, teilweise das Ergebnis einer Restauration aus der Zeit der türkischen Herrschaft, während deren die seit Begründung derselben im J. 1386 zunächst als Arsenal verwendet gewesene Kirche etwa seit 1580—1600 als Hauptmoschee diente, bis die Erdbeben vom 23. März 1818 und 18. September 1858 einen rasch fortschreitenden Verfall des Bauwerkes einleiteten, in dessen rechtes Seitenschiff erst im J. 1900 wieder ein kleiner christlicher Kultraum eingebaut wurde. Plastische Zierglieder irgend welcher Art fehlen völlig und haben von jeher gefehlt. Ebenso zahlreich als von stattlicher Größe sind dagegen die von Hause aus im Rundbogen abschließenden und regelmäßig in Gruppen von je zwei oder drei angeordneten Fenster.

Den gegenwärtigen Zustand des Monuments beschreibt nach einer kurzen, über die Ausgrabungen und ihre Vorgeschichte orientierenden Einleitung (S. 1—6) das erste Kapitel der I. Publikation, das der Reihe nach seine Lage, seinen Erhaltungszustand, das Baumaterial (abgesehen von den Substruktionen durchaus Backstein!), die Außenmauern und die in ihrem Befunde sich spiegelnden Bau- bzw. Restaurationsepochen

(ursprüngliche Anlage, mittelalterliche Modifizierungen, ältere und jüngere Schicht türkischer Restaurierung, Ausbesserungen der letzten drei Jahrzehnte) und das Innere behandelt. Das zweite Kapitel (S. 39—48) wendet sich einer (durch den immerhin verhältnismäßig sehr guten Erhaltungszustand der Ruine erleichterten) Rekonstruktion der ursprünglichen Gestalt des Baues und einer scharfen Herausarbeitung aller charakteristischen Züge derselben zu. Für die erstere sind gewiß mit Recht die auf den Tafeln IX—XIV niedergelegten Anschauungen des Architekten A. Donkow vor den — übrigens nicht allzuwesentlich abweichenden — seines Kollegen A. Torniow (Abb. 27 bis 30) bevorzugt worden. Das dritte und vierte Kapitel (S. 49—60 bzw. 61—108) haben alsdann die Ergebnisse der Ausgrabungen zum Gegenstand. Jenes ist zwei älteren und kleineren Kulträumen, welche an der Stelle der endgiltigen Kuppelbasilika ihr vorangingen, dieses der Nekropole gewidmet, in die zunächst in altchristlicher Zeit schon der älteste Bau hineingestellt wurde und in die dann wieder seit dem 10., vor allem aber im 13. und 14. Jahrh. wie die Umgebung der Kirche, so auch der Boden ihres Inneren sich verwandelte.

Man ist 60 cm unter dem ursprünglichen Niveau der endgiltigen Kirche auf ein erstes und noch einmal 40 cm tiefer auf ein zweites Fußbodenmosaik (Taf. XV ff., XVIII 2, bzw. XVIII 1, XIX) gestoßen, die beide von je einem älteren Sakralbau herrühren. Das untere Mosaik ist vorzüglich genug erhalten, um noch mit absoluter Sicherheit Grundriß und Umfang des betreffenden Baues, eines einschiffigen Langhauses mit Apsis von 4, 65 m Breite und 10, 10 m Länge im Lichten, erkennen zu lassen, während von dem zweiten Baue sich auch einige Fragmente von plastischen Ziergliedern der Architektur fanden. Die Schuttschicht zwischen den beiden Mosaiken umschloß Münzen ausschließlich der Zeit von Licinius bis Arkadius. Demgemäß muß die älteste Anlage im Anfang des 4., die zweite um die Wende vom 4. zum 5. Jh. entstanden sein, ein Ergebnis, das durch Stil und Technik der Mosaiken bestätigt wird. Der Bau des beginnenden 4. Jhs. ragte als Coemeterialkirche in der Mitte eines *sub divo*-Friedhofes auf, von dem auf einer Bodenfläche von 500 m im Geviert fünf schmucklose Steinsarkophage und 34 gemauerte und teils gewölbte, teils flach gedeckte Grüfte aufgedeckt wurden. Unter den ersteren ist der mit einer griechischen Aufschrift in Form eines elegischen Distichons (nicht *„en deux hexamètres"* wie es S. 168 heißt!) bezeichnete eines Stratiarchen und θεοῦ λάτρις Julianos, unter den letzteren eines mit Marmorbekleidung der Wände hervorzuheben, das ein silbernes Reliquiar von Kästchenform (Taf. VIII) umschloß. Zwei andere Grüfte weisen einen Freskenschmuck auf (Taf. XX, XXI 1 und Abb. 64f.), wie er auch anderweitig altchristlichen Grabanlagen in Sofia eignet (vgl. Taf. XXI 2, Abb. 103, 112, bzw. Neue Serie dieser Zeitschrift II S. 352f). Das in der regulär konstantinischen und in der Form der *crux monogrammatica* auch auf dem Silberreliquiar auftretende Christusmonogramm zwischen A und ω und das — meist lateinische, immer aber mit Endzieraten der Arme ausgestattete — Kreuz spielen in dieser Dekoration eine Hauptrolle. Vegetative Elemente verschiedener Art, von Tierdarstellungen Pfauen und Tauben und das zweimal auftretende Motiv von Kandelabern mit brennenden Kerzen kommen hinzu. Die Farbengebung ist nach Ausweis der farbigen Tafeln, wie bei den Mosaiken, eine sehr leuchtende und der Erhaltungszustand ist ein ausgezeich-

neter. Die in den Gräbern gemachten Münzfunde ermöglichen eine ungefähre Datierung dieser vorläufig im Orient wohl einzig dastehenden altchristlichen Friedhofanlage. Sie gehört dem Ende des 3. und dem 4. Jh. an; kein einziges Grab dürfte im 5. Jh. mehr hinzugekommen sein.

Mit dem fünften Kapitel (S. 110—143) kehrt F. in eingehender Würdigung der kunstgeschichtlichen Probleme, denen sie uns gegenüberstellt, zu der in den beiden ersten Kapiteln beschriebenen Hagia Sophia selbst zurück. Nach Prüfung der bisherigen, zwischen dem 4. und dem 11.—12. Jh. schwankenden Annahmen über die Entstehungszeit derselben werden in vorsichtiger Abwägung aller in Betracht kommenden Umstände zunächst das 6. und das 8. Jh. als die Zeitgrenzen erwiesen, über die man nach oben und unten mit der Datierung des Baues nicht hinausgehen dürfe. Es werden die beiden denselben auf eine Prinzessin Sophia aus der Familie Konstantins d. Gr. und auf Justinian zurückführenden Gestalten einer Überlieferung gewürdigt, die F. als eine volkstümlich-nationale und eine erstmals im 15. Jh. bei dem Historiker Antonius Bonfinius auftretende literarische Legende bezeichnet, und in treffender Weise seine engen Beziehungen zum Kirchenbau des inneren Kleinasiens einerseits und zur romanischen Architektur des Abendlandes andererseits ans Licht gestellt. Das Schlußkapitel (S. 144—162) bringt ein Gesamtbild der Geschichte des Monuments vor und seit dem Einzug des Islams in seine Mauern. Die Zerstörung der Coemeterialkirche des 4. Jhs. wird hier mit dem Einfalle der Westgoten (376—382), diejenige des zweiten Baues mit der Eroberung der Stadt durch die Hunnen im J. 447 in Verbindung gebracht und als Entstehungszeit der großen kreuzförmigen Kuppelbasilika jetzt bestimmt das 6. Jh. angesprochen, indessen für die frühmittelalterlichen Modifizierungen derselben die Vermutung irgend eines Zusammenhanges mit der im J. 809 erfolgten bulgarischen Eroberung ausgesprochen wird.

Dies alles ist in so hohem Grade plausibel, daß man mit den Ansätzen als gesicherten kunstgeschichtlichen Daten wird rechnen dürfen. Ich sehe dann aber allerdings nicht ein, warum die Justinian-Tradition nur in einer Ideenassoziation mit der konstantinopolitanischen Hagia Sophia begründet sein und nicht vielmehr trotz ihres relativ späten Auftauchens einfach das Richtige treffen soll. In irgend eine vorwärts oder rückwärts auf ihre hauptstädtische Namensschwester führende Entwicklungslinie läßt sich die Sofiotische Basilika, auch wenn sie mit ihr denselben kaiserlichen Bauherrn gehabt haben sollte, nicht einordnen. Ihre kunstgeschichtliche Stellung hat F. durchaus richtig präzisiert, indem er sie in die Mitte zwischen das binnenländische Kleinasien und das romanische Abendland einfügte. Dem letzteren noch näher stehend als irgend ein bisher bekannt gewordenes Denkmal auf asiatischem Boden, erscheint sie mir als ein geradezu glänzender Beleg für die Richtigkeit der von Strzygowski *Kleinasien ein Neuland der Kunstgeschichte* S. 177—234 entwickelten Gedanken, denen zufolge das Quellgebiet der romanischen Baukunst des Westens ein mehr orientalischer als hellenistischer Kunstkreis des Ostens ist, der auch dem eigentlich Byzantinischen d. h. der seit den Tagen höchsten Glanzes im 6. Jh. von Kon-

stantinopel ausgehenden Kunst gegenüber als eine Unterschicht erscheint. Diesseits wie jenseits des Bosporus hat einst — das ist nunmehr mit Händen zu greifen — im Inneren des Nordostkreises der Mittelmeerländer dieselbe von der hellenistischen Basilikenarchitektur ihrer Küstenzone grundverschiedene Weise frühchristlichen Sakralbaues geblüht. Konstantinopel hat naturgemäß von Hause aus d. h. in seiner ersten, Konstantinischen Epoche wohl ohne jede besondere Lokalfärbung künstlerisch wie geographisch der Küstenzone angehört. Die große eklektische Kunst seiner zweiten, *a parte potiori* Justinianischen Epoche hat von seinem kleinasiatisch-balkanischen Hinterlande wohl entscheidende Anregungen empfangen, ist aber kaum minder auch dem syrisch-ägyptischen Südostkreis des Mittelmeergebietes verpflichtet.

2. Neben die prachtvolle Publikation der bulgarischen Hagia Sophia und ihres mit dem größten Teile der römischen Katakomben gleichaltrigen frühchristlichen Coemeteriums darf sich ebenbürtig die Fortsetzung des *Bulletins* der Bulgarischen Archäologischen Gesellschaft stellen, auf das wir II S. 351—354 der N. Serie dieser Zeitschrift erstmals hinzuweisen hatten. Der vorliegende dritte Band desselben verteilt sich auf die zwei Jahre 1912 und 1913, was durch die für das edle Bulgarenvolk teilweise so tief schmerzlichen Wirren des doppelten Balkankrieges eine nur zu natürliche Erklärung findet. Der Inhalt ist wiederum ein überaus reicher, die Illustration dauernd eine vorzügliche. Die christlichen Denkmälern gewidmeten Aufsätze und Mitteilungen fanden bzw. finden unten S. 208 ff. im Literaturbericht unserer Zeitschrift ihre sorgfältige Notierung. Auch an dieser Stelle möchte ich wenigstens auf den Freskenreichtum mittelalterlicher bulgarischer Kirchen nachdrücklich hinweisen, von dem die Kirchen von Berende (S. 53 ff.), Belovo an der Struma (S. 58—72) und Boiana bei Sofia (S. 303 f.) bedeutsame Beispiele geben. Es handelt sich hier um Gemäldeschmuck des 13. und 14. Jahrhs, dessen genauere Beschreibung nicht dringend genug gewünscht werden kann.

Ich möchte bei dieser Gelegenheit anregen, ob nicht bei Einhaltung einer bestimmten m. E. recht einfachen Methode das in Wandmalereien und dann möglichst bald doch auch das (nur zu sehr einem leichten Untergang ausgesetzte) in Ikonen der orthodoxen, armenischen, syrischen und koptischen Kirchen des Ostens für die ikonographische Forschung noch latente Material in größerem Umfange und vor allem rascher, als dies bislange geschieht, erschlossen werden könnte. Ich meine, es ließe sich sehr wohl für eine vorläufige Beschreibung selbst der künstlerisch wertvolleren Erscheinungen und der großen Masse der Dinge gegenüber sogar endgiltig etwa vom Malerbuche des Berges Athos ausgehen, indem nur unter Beigabe eines Situationsplanes der einzelnen Kirche, auf den bei der natürlich zu fordernden Angabe über ihre räumliche Verteilung Bezug zu nehmen wäre, lediglich die Sujets der verschiedenen Darstellungen verzeichnet und wesentliche Abweichungen der Darstellungsweise von der im Malerbuche geforderten möglichst kurz notiert würden. — Was speziell die dem 14. Jahrh. entstammenden Fresken der Kirche von Belovo anlangt, so fällt mir angesichts der in den Abb. 55, 59 ff., gebotenen Proben in hohem Grade ihre enge stilistische und ikonographische Verwandtschaft mit denjenigen der Kreuzklosterkirche bei Jerusalem auf, die ich MhKw. I S. 771—784 behandelt habe. Ich sehe hier eine wertvolle Bestätigung meiner dort S. 783 geäußerten Vermutung, daß

die Hieromonachoi Moses, Gregorios Neophylos und Gerasimos Menas bei ihrer vom 10. August 1643 bis 11. Januar 1644 ausgeführten letzten Ausmalung des palästinensischen Ibererheiligtums wesenhaft nur die Arbeit einer mit dankenswerter Treue am Alten festhaltenden Restauration leisteten.

Nachtragen möchte ich, daß auch unter den S. 1—52 von Filow beschriebenen und vorwiegend paganen Антични паметници въ Народния музей (*Monuments antiques au Musée National*) sich einiges vom Standpunkte der christlichen Archäologie und Kunstgeschichte aus Interessante findet. Direkt christlich sind von den mitgeteilten Inschriften die Epitaphien eines Knaben „*Julius Dafnidius*" (mit dem Lapicidenfehler „*onofito*" wohl statt „*neofito*") eines „*vir religiosus Buraidus presbyter*" und eines „*vir religiosus Leonianus presbyter*" in lateinischer und dasjenige einer Κωνστάζια (*sic!*) in griechischer Sprache (No. 10—12 bzw. 16, S. 14 ff., 19). Einer Beachtung empfiehlt sich ferner die unmittelbar an syrische Kanonesarkaden erinnernde Gestaltung der paganen Grabstele No. 8 einer *Aemilia Servanda* (abgeb. S. 12) und das auf zwei anderen paganen Funeraldenkmälern in verwandter Stelenform (No. 4 f., S. 7, 9) wiederkehrende Doppelmotiv von Henkel-Kantharus und Weinranke mit Trauben, während eine Darstellung, wie sie der Votivstein eines Tertianos Tertios an Dionysos (No. 27, S. 33) zeigt [1], unter den Gesichtswinkel der durch das Wort von der „christlichen Antike" bezeichneten Problemstellung eng mit einer Fassung des Guten Hirten zusammengehört, die sitzend und stehend auf römischen Katakombenfresken begegnet (Wilpert *Malereien* Taf. 112. 3, 151, 178. 1 und 3, bzw. 121 f.). Bei dem von F. als „*ex-voto d'une déesse(?) inconnue*" bezeichneten Relief einer Orans aus der Nähe des Klosters Batchkovo bei Stanimaka, das die Richtigkeit dieser Bezeichnung vorausgesetzt gleichfalls unter jenem Gesichtspunkt sehr bemerkenswert wäre, möchte man allerdings beinahe eher wieder an christlichen Charakter denken. Endlich ist auch die ungewöhnliche Widmung „*Sancto Apollini*" der Votivstele No. 15 (S. 18) eines *Petronius Secundus* von der christlichen Seite her nicht uninteressant, wenn man neben sie eine der merkwürdigsten Stellen der kürzlich von Reitzenstein ZNtW. XV 60—90 bekannt gemachten frühchristlichen „Schrift von dreierlei Früchten des christlichen Lebens" hält, an der es (Z. 82) heißt: „*et dixit similitudinem sanctus Christus.*"

Dr. A. Baumstark.

[1] Ein weiteres Exemplar derselben bietet übrigens in Abb. 82 (S. 104) auch Popow in dem Aufsatz Материали за проучване на селището „Подъ-града" при Мадара (*Matériaux de la station „Pod-grada" près du village Madara, arrond. de Choumen.* — S. 90—107).

D) LITERATURBERICHT.

(Mit freundlicher Unterstützung der Herren Mechitharistenpater P. Ferhat in Szamos-Ujvár [Ungarn], Pfarrverweser K. Kaiser in Norsingen, Dr. W. Lüdtke in Kiel und Professor J. Sauer in Freiburg i./B.)

Bearbeitet vom Herausgeber.

AA. = Archäologischer Anzeiger. — AB. = Analecta Bollandiana. — Abhdl. AWW. = Abhandlungen der Kaiserl. Akademie der Wissenschaft in Wien. — Abhdl. PAW. = Abhandlungen der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften in Berlin. — AC. = 'Arte Cristiana. — AE. = Akadémiai Értesitö. — AER. = American ecclesiastical review. — AIBL. = Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Comptes rendus. — AJA. = American journal of Archaeology. — AJSL. = The American journal of semitic languages. — AJT. = The American journal of theology. — ARw. = Archiv für Religionswissenschaft. — ASPh. = Archiv für slavische Philologie. — Aus. = Ausonia. — BALAC. = Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes. — BAP. = Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg. — BbZ. = Biblische Zeitschrift. — BCH. = Bulletin de correspondence hellénique. — BCMI. = Buletinul comisiunö monumenteler istorice. — BIE. = Bulletin de l'Institut Égyptien. — BIStI. = Bullettino del l'Istituto storico Italiano. — BKv. = Bibliothek der Kirchenväter. — BMg. = The Burlington Magazine. — BSAB. = Bulletin de la Société archéologique Bulgare. — BSG. = (La Géographie.) Bulletin de la Société de Géographie. — BSGI. = Bollettino della Società Geografica Italiana. — BSNAF. = Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France. — Bz. = Βυζαντίς. — BZ. = Byzantinische Zeitschrift. — CanC. = Le Canoniste Contemporain. — CC. = La Civiltà Cattolica. — ChrK. = Χριστιανικὴ Κρήτη. — CSCO. = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. — Cvo. = Caecilienvereinsorgan. — Dk. = Didaskaleion. — DMsR. = Deutsche Monatsschrift für Rußland. — DRG. = Deutsche Rundschau für Geographie. — EHR. = The English historical review. — EK. = Ἐκκλησιαστικὸς Κήρυξ. — EO. = Échos d'Orient. — EPh. = Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. — Exp. = The Expositor. — ExpT. = The Expository Times. — G. = Glotta. — GLmBH. = Glasnik des Landesmuseums von Bosnien und Herzegowina. — Gw. = Die Geisteswissenschaften. — HA. = Handes Amsorya. — HBVk. = Hessische Blätter für Volkskunde. — HJ. = The Hibbet Journal. — Hl. = Hochland. — HL. = Das Heilige Land. — HpB. = Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland. — IKZ. = Internationale kirchliche Zeitschrift. — IRAIK. = Izvěstija des russischen Archäologischen Instituts in Konstantinopel. — IRSL. = Izvěstija der Abteilung für russische Sprache und Literatur der Petersburger Akademie. — JA. = Journal Asiatique. — JAOS. = Journal of the American oriental society. — JbAK. = Jahrbuch der Studien der kaiserl. (russischen) Archäographischen Kommission. — JbDAI. = Jahrbuch des Kaiserlichen Deutschen Archäologischen Instituts. — JbGw. = Jahresberichte der Geschichtswissenschaft. — JbPST. = Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. — JhOAI. = Jahresheft des Österreichischen archäologischen Instituts. — JMVa. = Journal des (russischen) Ministeriums für Volksaufklärung. — JTSt. = Journal of theological Studies. — K. = Der Katholik. — KhrČ. = Khristianskoe Čtenie. — Klt. = Die Kultur. — LC. = Le Correspondant. — LD. = La Donna. — Lg. = Λαογραφία. — LM. = Le Muséon. — M. = al-Machrik. — MAH. = Mélanges d'archéologie et d'histoire. — MAIA. = Mitteilungen des Kaiserlichen Archäologischen Instituts in Athen. — MAIR. = Mitteilungen des Kaiserlichen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung. — MFO. = Mélanges

de la Faculté orientale Beyrouth. — Mn. = Memnon. — MP. = Monuments Piot. — MsGKK. = Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst. — MSLP. = Mémoires de la Société linguistique de Paris. — N. = Nawasart. — NGM. = The National Geographic Magazine. — NHm. = Νέος Ἑλληνομνήμων. — NJb. = Neue Jahrbücher für das klassische Altertum usw. — NKZ. = Neue kirchliche Zeitschrift. — OL. = Osmanischer Lloyd. — OLz. = Orientalische Literaturzeitung. — OMsO. = Österreichische Monatsschrift für den Orient. — Pant. = Πάνταινος. — PB. = Pastor Bonus. PEF. = Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement. — Pjb. = Palästinajahrbuch. — PM. = Petermanns Mitteilungen. — PO. = Patrologia Orientalis. — RA. = Revue Archéologique. — RB. = Revue Biblique Internationale. — RCF. = Revue du Clergé français. — RE. = Rivista Eraldica. — REG. = Revue des études Grecques. — RF. = Ravenna Felix. — RFCO. = Revue des facultés catholiques de l'Ouest. — RG. = Rassegna Gregoriana. — RH. = Revue historique. — RHE. = Revue d'histoire ecclésiastique. — RHLR. = Revue d'histoire et de la littérature religieuses. — RhM. = Rheinisches Museum. — RKw. = Repertorium für Kunstwissenschaft. — RLPhC. = Revue de linguistique et de philogie comparée. — RO. = Roma e l'Oriente. — ROC. = Revue de l'Orient Chrétien. — RPA. = Revue pratique d'apologétique. — RQH. = Revue des questions historiques. — RQs. = Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte. — RSPT. = Revue des sciences philosophiques et théologiques. — RSR. = Recherches des sciences religieuses. — RStO. = Rivista degli Studi Orientali. — RTP. = Revue des traditions populaires. — RTPh. = Revue de théologie et de philosophie. — RTPhEA. = Recueil des travaux relatifs à la philologie et l'archéologie égyptiennes et assyriennes. — RTQR. = Revue de théologie et de questions religieuses. — SC. = La Scuola Cattolica. — SOPh. = Soobščenija der Kaiserl. Orthodoxen Palästinagesellschaft. — Sph. = Sphinx. — StG. = Staryie Gody. — StML. = Stimmen aus Maria Laach. — StR. = Studi Romani. — TAK. = Trudy der Geistlichen Akademie von Kiew. — TG. = Theologie und Glaube. — TLz. = Theologische Literaturzeitung. — TQs. = Theologische Quartalschrift. — TRs. = Theologische Rundschau. — TSt. = Theolog. Studien. — TStK. = Theologische Studien und Kritiken. — TSz. = Történeli Szemle. — UR. = Ungarische Rundschau. — VVr. = Vizantijskij Vremennik. — WBG. = Wissenschaftliche Beilage zur Germania. — WuS. = Wörter und Sachen. — WZKM. = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. — ZAtW. = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. — ZDMG. = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. — ZDPV. = Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins. — ZE. = Zeitschrift für Ethnologie. — ZKg. = Zeitschrift für Kirchengeschichte. — ZKT. = Zeitschrift für katholische Theologie. — ZNtW. = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. — ZVSf. = Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung. — ZWT. = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

Römische Zahlen bezeichnen die Bände, vor denselben stehende arabische die Serien von Zeitschriften. Bei Büchern wird das Erscheinungsjahr nur vermerkt, wenn es von dem laufenden verschieden ist. — Der OC. steht in einem Tauschverhältnis mit folgenden Zeitschriften: BbZ., BZ., EO., EPh. (mit Einschluß des Pant.), M., MAIA., RB., RHE., ROC., RStO., ZDMG., ZDPV., ZNtW. Zusendung von Separatabzügen in unser Interessengebiet einschlagender Veröffentlichungen aus anderen, namentlich aus weniger verbreiteten und aus solchen Zeitschriften, die nur ausnahmsweise jenes Gebiet berühren, würde eine möglichst erschöpfende Berichterstattung in hohem Grade fördern und wird deshalb an die Adresse des Herausgebers in Achern (Grhgt. Baden) im Dienste der Sache dringend erbeten. Auf solchen wolle der Titel der betreffenden Zeitschrift, sowie die Band-, Jahres- und Seitenzahl jeweils gütigst vermerkt sein.

I. Sprachwissenschaft. — Semitische Sprachen: *Zur Geschichte des semitischen Verbums* vertritt Torczyner ZDMG. LXVII 645—652 gegen Brockelmann erneut seine dort LXIV 279 ff. geäußerten Gedanken. Brockelmanns *Syrische Grammatik mit Paradigmen, Literatur, Chrestomathie und Glossar* ist in dritter Auflage (Berlin 1913. 16, 148, 199 S.), Gismondis *Linguae syriacae grammatica et chrestomathia cum glossario* in vierter Auflage (Beirut 1913. — 91, 287 S.) erschienen. Eine *Grammatica araba per la lingua letteraria con un appendice sul dialetto tripolino* von Farina (Rom-Heidelberg 1912. — VIII, 388 S.) ist abgesehen von dem auf Stumme beruhenden Anhang eine italienische Übersetzung der entsprechenden deutschen Arbeit von Harder. Die jüngsten Fortsetzungen des الالفاظ النصرانية *(Le Lexique chrétien)* behandelnden zweiten Teiles von Cheïkho النصرانية وادابها بين عرب الجاهلية *(Christianisme et Littérature avant l'Islam)* M. XVI 855 —863, 919—927, XVII 70—84, 129—136, 210—217, 270—289 haben die Bezeichnungen für Kleidung, Schrift und Gebräuche und die Eigennamen zum Gegenstand. — Koptisch: *Orthographie et Grammaire Coptes* betreffen die beachtenswerten *Notes et précisions* von Amélineau Sph. XVII 177—207, XVIII 1—30. — Biblische, patristische und byzantinische Gräzität: Margolis verfolgt AJSL. XXIX 237—260 *The mode of expressing the Hebrew 'ā-īd in the Greek Hexateuch* mit dem Ergebnis, daß zunehmend die klassische Konstruktion auf Kosten der Nachbildung der semitischen an Boden gewinne. Ein zusammenfassender Überblick von Stocks würdigt NKZ. XXIV 633—653 *Das neutestamentliche Griechisch im Lichte der modernen Sprachforschung.* Die durch Kögel besorgte *10. Auflage* von Cremers *Biblisch-theolog. Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität* umfaßt mit ihrer *4. Lieferung* (Gotha 1913. — S. 444—608) den Stoff von ΕΡῶ bis κλῆρος. *The fellowship (κοινωνία) of Acts II 42 and cognate words* erörtert Carr Exp. 8. V 458—464. Die Bedeutung von πρόγνωσις in der Sprache Pauli steht bei Allo *Versets 28—30 du chap. VIII ad Rom. (La question de la prédestination dans l'Épitre aux Romains)* RSPT. VII 263—273 in Rede. Über *Philipp 3, 20 en de κοινή* handelt de Zwaan TSt. 1913. S. 298—301. Daß ΕΠΙΤΡΙΒΗ bei christlichen Autoren den Sinn von Verhärtung, Verstockung habe, tut eine *Note lexicographique* von d'Alès RSR. II 395—400 dar. Eine *Syntax of the Participle of the Apostolic Fathers in the Editio Minor of Gebhardt-Harnack-Zahn* (Chicago 1913. — 45 S.) hat Robinson zum Verfasser. Ein Programm von Rostalski (Myslowitz 1913. — 16 S.) behandelt *Die Sprache der griechischen Paulusakten mit Berücksichtigung ihrer lateinischen Übersetzung.* Durch Scham wird *Der Optativgebrauch bei Klemens von Alexandrien in seiner sprach- und stilgeschichtlichen Bedeutung* untersucht (*Ein Beitrag zur Geschichte des Attizismus in der*

altchristlichen Literatur. Paderborn 1913. — XIV, 182 S.). *Beiträge zur sprachlich-stilistischen und rhetorischen Würdigung des Origenes* erbringt eine Dissertation von Borst (Freising 1913. — 93 S.). *Sull' origine del concetto di ἀπάτη in un passo di S. Giovanni Crisostomo* verbreitet sich Colombo Dk. I 437—454. Eine *Grammatik der byzantinischen Chroniken* lieferte Phalles (Göttingen 1913. — XVI, 394 S.). Die Χυμευτικοὶ ὅροι λειοῦν, λύειν, σκορπίζειν werden durch Stephanides BZ. XXII 379 f. verfolgt. — Mittel- und Neugriechisch: *Über den irrationalen Nasal im Griechischen,* für dessen Heimat er Kleinasien hält, handelt Buturas G.V 170—190 unter Berücksichtigung der verschiedensten modernen Dialekte. — Armenisch: Auf *Մաշտոցեան լեզու* (*Die klassisch-armenische Sprache*) beziehen sich HA. XXVII 719—723 veröffentlichte Auszüge aus einem hslich vorliegenden größeren Werke des seligen Catergian. Ein *Հայերէն գաւառական բառարան* (*Armenisches Dialektwörterbuch*) (Tiflis 1913. — XXX, 1141 S.), das rund 30.000 dialektische Worte umfaßt, hat Adjarian, ein *Ուղղագրական բառգրքոյկ. պարունակում է. 1. մօտ 10000 բառեր. 2. ուղղագրական կանոններ* (*Kleines Wörterbuch der Rechtschreibung, enthaltend 1. ungefähr 10 000 Worte, 2. Regeln zur Rechtschreibung*), von dem eine zweite neubearbeitete und ergänzte Auflage (Tiflis. — 256 S.) vorliegt, hat Abelian zum Verfasser. Von Meillet liegt MSLP. XVIII 245—270 eine Untersuchung *De la composition en arménien* vor, während er ebenda S. 348 ff. einige *Hypothèses sur quelques emprunts de l'arménien au latin,* die auf die Zeit der römischen Herrschaft über Kleinasien und sein Hinterland zurückgingen, und S. 377 seine Meinung über *Arménien çsukh* äußert. — Slavische Sprachen: *Vergleichende Grammatik der slavischen Sprachen* nennt sich *Ein praktischer Behelf, alle slavischen Sprachen in Wort und Schrift zu verstehen,* von Hrubý (Wien-Leipzig, ohne Jahr! — 168 S.), der für seine Zwecke sehr sachgemäß ist. Über *Slavisch (j)etro, (j)ustro* hat v. d. Osten-Sacken ASPh. XXXV 55—59, *Sur la flexion des démonstratifs slaves au féminin pluriel et duel* hat Meillet MSLP. XVIII 432—436 gehandelt. *Ein protobulgarisches Wort im Altkirchenslavischen* wird von Paasonen WuS. VI 143 f. besprochen, wozu ebenda S. 144 ein *Nachtrag zum Obigen* von Mikkola hinzukommt. Um eine *Serbokroatische Grammatik* von Ćorović (Berlin-Leipzig 1913. — 100 S.) wurde die *Sammlung Göschen* bereichert. *Zur Bezeichnung der serbokroatischen Betonung* nimmt Rešetar ASPh. XXXV 60 ff. Stellung. Der Anfang einer *Phonologie des Görzer Mittelkarstdialektes (Erster Teil: Vokalismus. Erstes Kapitel)* von Štrekelj wurde ebenda S. 130—150 aus dem Nachlaß des Verfassers veröffentlicht, indessen S. 68—72 Christiani und Schulthess sich *Über die Iteration von Synonymen im Russischen und in anderen Sprachen* verbreiten. *Zur Frage nach der Herkunft*

des glagolitischen Alphabets äußert sich Rahlfs ZVSf. XLV 285 ff. in einem der Annahme seiner Abstammung von der griechischen Minuskel ungünstigen Sinne. — Soghdisch: Für die sprachliche Erforschung der in jüngster Zeit ans Licht getretenen Bruchstücke eines christlich-soghdischen Schrifttums dürfen die BAP. 1913. 1125—1144 als *Manichaica V* veröffentlichten *Beiträge zur christlich-soghdischen Grammatik* von Salemann eine grundlegende Bedeutung beanspruchen. — Georgisch: Unter dem Obertitel *Kaukasische Sprachen* behandelt Winkler Mn. VII 20—45. *1. Die Zahlwörter der kaukasischen Sprachen* und *2. Die persönlichen Fürwörter der kaukasischen Sprachen,* um an diesen Beispielen die tiefe Zusammengehörigkeit der beiden Hauptgruppen derselben zu erhärten. Über *Kaukasisches* ist außerdem Bork OLz. XVI 385 ff. zu vergleichen. Kluge hat RLPhC. XLVI 211—219 seine Arbeit über *Die indogermanischen Lehnwörter im Georgischen* durch die Zusammenstellung der altgriechischen und gemeingriechischen fortgesetzt und Mn. VII 46—63 auf Grund von ihm im Sommer 1912 in Nowo-Ssenaki, Gouvernement Kutaris, gemachter Aufnahmen *Beiträge zur Mingrelischen Grammatik* geliefert. Marr ließ von seinen Untersuchungen über Яфетическіе элементы въ Языкахъ Арменіи *(Les éléments japhétiques dans les langues de l'Arménie)* eine siebte Fortsetzung erscheinen, nachdem er ebenda 1913. 789 ff. Заимствованіе числительныхъ въ яфетическихъ языкахъ *(Un cas d'emprunt des noms de nombre dans les langues japhétiques)* behandelt hatte. — Nubisch: Bei Graffith *The Nubian Texts of Christian Period* (vgl. unten S. 195) wird 68—85 *The language of the texts* zusammenfassend dargestellt und 86—126 als *Index I* ein vollständiges Wörterbuch derselben geboten.

II. Orts- und Völkerkunde, Kulturgeschichte, Folklore. — Kartographie: Eine *Carte du bassin moyen du Yéchil Irmaq* (1 : 200.000. — Paris-Konstantinopel 1913) hat de Jerphanion bearbeitet. Philippsons *Topographische Karte des Westlichen Kleinasiens* (1 : 300.000. — Gotha 1913) ist mit der *Blatt 5* und *6* umfassenden *Lieferung 3* vollständig geworden. Über *Die Arbeiten des Rumänischen Militärgeographischen Institus* auf kartographischem Gebiete berichtet Haardt PM. LIX 175 f. Ein *Bericht zur Routenkarte von Mossul nach Wan* wird ebenda LX 21—25 durch Bachmann erstattet. — Reisebeschreibungen, Geographische Schilderungen: Von Theob. Fischer *Mittelmeerbilder. Gesammelte Abhandlungen zur Kunde der Mittelmeerländer* erschien eine *Zweite Auflage besorgt von* Rühl (Leipzig-Berlin 1913. — VI, 472 S.). Zusammenfassend schildert *Das Mittelmeergebiet, seine geographische und seine kulturelle Eigenart* ein schönes Buch von Philippson (Leipzig-Berlin. — X, 256 S., 15 Taf.). *Impressioni e ricordi di viaggi: Oriente* hat Marini nunmehr auch in Buchform

(Rom 1913. — XI, 193 S., 2 Taf.) herausgegeben. *The Near East: Dalmatia, Greece, Constantinople* schildert Hichens (London 1913. — 208 S.). *Albania* haben *cenni storici, etnografici, topographici* von Bargini (Rom 1913. — 24 S.) zum Gegenstand. *Eine Fahrt durch das südwestliche Montenegro* 1912 schildert Přerovsky DRG. XXXV 315—320, 337—352. *Durch Thrakien nach Bulgarien* führt *Eine Wanderung vom Bosporus zur Donau,* die ebenda 64—70, 97—104 von Bieber beschrieben wird. *Entre l'Olympe et le Taygète* betitelt Mélot seine griechischen Reiseerinnerungen (Paris 1913. — 309 S.). *A travers les vilayets de l'Asie Mineure* geleitet Cortier BSG. XIX 23—33 den Leser. Neben *Cenni monografici sull' isola di Chio* von Barbarich BSGI. 5. II 1151—1172 tritt, weiter nach Südosten führend, das Erinnerungen der Kreuzfahrerzeit nachgehende Buch von de Kergorlay *Soir d'épopée, en Chypre, en Rhodes* (Paris 1913. — 322 S.). *With the Russian Pilgrims to Jerusalem* geleitet Graham (London 1913. — 316 S.). Von einem *Viaggio in terra Santa* von Bovet liegt die *Seconda edizione italiana* (Florenz 1913. — 199 S.) vor. Von Kühtreibers lehrreichem *Bericht über meine Reisen in Palästina im Jahre 1912* erschien ZDPV. XXXVII 1—20 ein *Erster Teil.* Dalman schildert in seinem *Jahresbericht des deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des heiligen Landes für das Arbeitsjahr 1912/13* Pjb. IX 10—36 die in Judäa unternommenen *Ausflüge* und 36—75 die *Zeltreise* desselben, die durch Samaria und Galiläa bis zum Hermon und durch das Haurangebiet und durch das nördliche Ostjordanland zurück führte. Von Schumacher *Unsere Arbeiten im Ostjordanlande* ist ZDPV. XXXVII 45—54 eine weitere Fortsetzung erschienen. Entsprechend wurde von Jennings-Bramley die Studie *The Bedouin of the Sinaitic Peninsula* PEF. 1913. 34-38, 79—84 weitergeführt. A. Dunkels *Beobachtungen bei Gelegenheit einer Reise zum Sinai* TG. V 658—661 reiht sich das Buch von Ubach *El Sinai. Viaye per l'Arabia petrea cercant les petjades d'Israel (2. abril—8. maiy 1910)* (Barcelona 1913. — XII, 367 S.) an. *Une visite à l'île de Graye* im Busen von Akaba wird durch Savignac RB. 2. X 588—596 anziehend geschildert. *En Syrie et en Mésopotamie* bewegte sich die Studienreise des Prinzen Sixtus von Bourbon, auf die sich dessen LC. CCLI 1116-1130, CCLIII 876—904 erschienenen *Notes d'exploration* beziehen. Unter dem Titel *Am Euphrat (Dēr Bardādi 1908)* bietet Banse DRG. XXXV 529—535 eine Fortsetzung seiner mesopotamischen Reiseschilderungen und Reisebeobachtungen. Seine verdienstliche Arbeit سياحة فى طور عبدين *(Une excursion au Tour 'Abdîn)* hat Armalé M. XVI 835—854 zu Ende geführt. Ein Buch von Annaratone *In Abissinia* erschien *con prefazione di* Ferd. Martini (Rom 1913. — 516 S. 84 Taf.). *Una gita in Eritrea* wurde von

Stanga (Mailand 1913. — 333 S.) beschrieben. — Physikalische Geographie, Flora und Fauna, Wirtschaftsleben: Von einer schönen, gemeinverständlich gehaltenen Arbeit von Schwöbel über *Die Landesnatur Palästinas* liegt ein *Erster Teil* (Leipzig. — 56 S. = *Das Land der Bibel.* I. 1) vor. In PEF. 1913 bietet Masterman 192—197 ein *Summary of the Observations on the Rise and Fall of the Level of the Dead Sea 1900—13* und 42 ff., 197 Fortsetzungen seiner regelmäßigen *Dead Sea Observations*, während 45 Jamal eine *Table showing the Amount of Rain which fell in Jaffa during the last Ten Seasons, 1902—3 to 1911—12* und 102, bezw. 208 Datzi tabellarisch zusammengestellte *Meteorological Observations taken in the City of Jerusalem* aus den JJ. 1911 und 1912 vorlegt. Über die *Erdbebenkatastrophe in Nordbulgarien* vom 14. Juni 1913 und die von ihr angerichteten Verwüstungen berichtet Meinhard DRG. XXXVI 217—227 unter Rücksichtnahme auf frühere seismische Erschütterungen der Balkanhalbinsel. *Zu „Arab. Vogelnamen von Palästina und Syrien"*, der im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift S. 361 registrierten Arbeit, bringt Dalman ZDPV. XXXVII 59 ff. Nachträge auf Grund von Nachweisen des P. Schmitz. Der letztere selbst behandelt RB. 2. XI 255—264 die *Oiseaux rapaces nocturnes de Palestine* und HL. LVII 224—230 *Die Tag-Raubvögel Palästinas*, ein Gegenstand, mit dem er sich auch M. XVI 901—908 unter dem Titel كواسر فلسطين النهارية *(Les Rapaces diurnes en Palestine)* beschäftigt. *Der Luchs Palästinas* wird von einem Ungenannten HL. LVII 210 ff. besprochen. *Zur Verkehrsgeographie Palästinas* macht Schumacher ZDPV. XXXVII 55—58 wertvolle Bemerkungen unter dem kartographischen Gesichtspunkte. *Wirtschaftliche Nachrichten* aus Rumänien und vom Balkan enthält die OMsO. XXXIX 136—141, 168—171, 188 ff. — Palästina und die heiligen Stätten: Von dem *Commemoratorium de Casis Dei Vel Monasteriis* bietet Watson PEF. 1913. 23—33 eine kommentierte englische Übersetzung. Dressaire begleitet EO. XVII 120—143 auf Grund einiger Wallfahrtsberichte des 15.—17. Jahrhs. im Geiste *Les pèlerinages d'autrefois en Terre Sainte. Streiflichter in die Topographie des alten Jerusalem* hat Hänsler LVII 202—210, LVIII 1—13 zu werfen begonnen. Von dem großen *Jérusalem*-Werke der Dominikaner, auf das im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift S. 179 erstmals hinzuweisen war, liegen die *Aelia Capitolina, Le Saint-Sépulcre et le Mont des Oliviers* behandelnden *Fascicules I et II* des von Vincent gemeinsam mit Abel bearbeiteten *Tome second: Jérusalem nouvelle* (Paris. — XX, 449 S., 43 Taf.) vor. Die wundervolle Publikation wird in tunlichster Bälde näher besprochen werden. Das Gleiche gilt von einer zweiten, kaum minder bedeutsamen Arbeit derselben Verfasser: *Bethléem. Le sanctuaire de la Nativité* (Paris. — XI, 216 S. 22 Taf.).

In höchst besonnener und umsichtiger Weise und mit einem der Echtheit der traditionellen Heiligen Stätten alles eher als ungünstigen Ergebnis handelt speziell über *Golgotha und das Grab Christi* Dalman Pjb. IX 98—123. Die von ihm ebenso glatt als von Vincent und Abel abgewiesene Theorie Heisenbergs über die Lage von Grab und Basilika im Rahmen der Konstantinsbauten bekämpft ferner Baumstark in einem Vortrag über *Die konstantinischen Bauten am Hl. Grab in Jerusalem, Fünf Vorträge von der Generalversammlung* (der Görres-Gesellschaft) *zu Aschaffenburg* (Köln 1913. — 84 S.), 18—34. Seine *Eine Revision der Frage bezüglich des Sanktuariums der Steinigung des hl. Stephanus* durchführende Studie hat Heidet HL. LVII 193—201 fortgesetzt. Die Übersetzung des betreffenden Abschnittes eines druckfertigen arabischen Buches über die Geschichte von Nazareth ist der Aufsatz von Mansur *„The Virgin's Fountain", Nazaret* PEF. 1913. 149—153. Birch sucht ebenda 38—42 *Gibeah at Adasch*, was Masterman veranlaßte, die beiden für das Gibeah Sauls vorgeschlagenen Lokalitäten, *Tell el-Fûl and Khurbet 'Adasch*, aufzusuchen, ein Besuch, über den er a. a. O. 132—137 berichtet. *Ein Besuch in Tabgha am See Genesareth* wird dagegen HL. LVIII 29—33 von einem E. P. S. liebevoll geschildert. — Historische Topographie außerhalb Palästinas: Meliopulos handelt BZ. XXII 451—458 Περὶ Παντειχίου, eine auf der asiatischen Seite der Propontis gelegene Vorstadt Konstantinopels, deren Geschichte und ihre — vor allem epigraphischen — Denkmäler. Lampros bietet NHm. X 199 eine Notiz über das in dem Schreiben des Papstes Innocenz III. an den lateinischen Erzbischof Gerard von Athen erwähnte *Curiomonaster*, Χωριομοναστήρι und ebenda 199f. unter Beifügung einer eigenen Schlußbemerkung die Publikation einer Äußerung Hiller v. Gärtringens über Ἑλληνικαὶ τοπωνυμίαι. Marquart behandelt HA. XXVIII 41—52, 106—117 *Südarmenien und die Tigrisquellen nach griechischen und arabischen Geographen*. — Ethnographie: Umfassende *Beiträge zur Anthropologie von Kreta*, zu denen er das Material auf seiner als Vertreter der Berliner Universität unternommenen Reise zum Athener Universitätsjubiläum sammelte, hat v. Luschan ZE. XXXXV 307—393 veröffentlicht. Schweninger bietet PM. LIX 116f. eine Übersicht über *Die Bevölkerung in Bosnien und der Herzegowina nach der Konfession nach der Zählung vom 10. Oktober 1910.* Über *Rumania and Her Ambitions* handelt Moore NGM. XXIV 1057—1085, über *Le peuple arménien, son passé, sa culture, son avenir* eine Broschüre von Tschobanian (Paris 1913. — 62 S.). Հայերը Նիկոմիդիոյ գաւառին մէջ *(Die Armenier in der Provinz von Nikomedien)* behandeln Ուսումնասիրութիւն վիճակագրական ցուցակներով եւ քարտէսով *(Studien mit statistischen Verzeichnissen und Karte)* von Gasapian (Bardizak 1913 —

314 S.). — Kulturgeschichte: Dieterich würdigt Hl. X 2. 535—547 unter Betonung des wesenhaft orientalischen Charakters der byzantinischen Kultur *Das mittelalterliche und moderne Griechentum in kulturpolitischer Betrachtung.* Bei Hartmann *Ein Kapitel vom spätantiken und frühmittelalterlichen Staat* (Stuttgart 1913. — 24 S.) werden scharf die Unterschiede speziell des byzantinischen und des abendländisch-mittelalterlichen Staatsgedankens herausgearbeitet. Страница изъ культурной исторіи Византіи *(Eine Seite aus der Kulturgeschichte von Byzanz)* wird an dem wissenschaftlichen Aufschwung des 11. Jahrhs. durch Černousov (Charkov 1913. — 16 S.) im Gegensatz zu landläufigen Vorurteilen einer gerechteren Würdigung empfohlen. Über Γῆ καὶ γεωργοὶ τῆς Θεσσαλίας κατὰ τὴν Τουρκοκρατίαν ἐπὶ τῇ βάσει ἱστορικῶν πηγῶν hat ein Buch von Tsopotos (Volo 1912. — IV, 273 S.), über Τὰ ἐν Καίρῳ Σχολεῖα τῶν Πατριαρχῶν Ἀλεξανδρείας ἐπὶ Τουρκοκρατίας Kallimachos EPh. XII 289—304 gehandelt. Seine Betrachtungen über *The Immovable East* setzte Baldensperger PEF. 1913. 124—132, seine noch immer nur die älteste Zeit angehenden *Beiträge zur Kulturgeschichte Palästinas* Hänsler HL. LVII 213—218 fort. Ճաշեր եւ խնճոյք հին Հայաստանի մէջ *(Die Mahle und die Schmäuse bei den alten Armeniern)* erfuhren durch Hatzuni (Venedig 1912. — 504 S.) eine archäologisch-linguistische Untersuchung auf Grund gedruckten und hslichen Materials. Der Jubiläumsartikel von 'Arisse über الاعياد الارمنية *(Deux Centenaires Arméniens)* M. XVII 48—58 beschäftigt sich mit der Entstehungsgeschichte der armenischen Schrift und den Anfängen eines armenischen Buchdruckes. Wie *Das Postwesen in Palästina* sich gegenwärtig gestaltet, wird durch Schmitz HL. LVIII 22—29 geschildert. — Folklore: In dem ersten Stück einer Serie von Ἔρευναι περὶ τῆς ἑλληνικῆς λαογραφίας κατὰ τοὺς μέσους αἰῶνας werden durch Kugeas Lg. IV 236—267 Αἱ ἐν τοῖς σχολίοις τοῦ Ἀρέθα λαογραφικαὶ εἰδήσεις ans Licht gezogen. *Griechische Sitten und Gebräuche auf Cypern* hat Ohnefalsch-Richter *mit Berücksichtigung von Naturkunde und Volkswirtschaft, sowie der Fortschritte unter englischer Herrschaft dargestellt* (Berlin 1913. — XIII, 369 S., 80 Taf.). Aus wertvollen *Bemerkungen zu den alten kleinasiatischen Sprachen und Mythen* von Carolidis (Straßburg 1913. — 215 S.) sind besonders die Ausführungen über ein teils mit Theodoros Tiron, teils mit Johannes dem Täufer in Zusammenhang gebrachtes Frühlingsfest hervorzuheben. Bei Kostow Култътъ на Германа у българитѣ *(Le culte de Gherman chez les Bulgares)* BSAB. III 108—121 stehen eine den alten Adonien ähnliche Feier, die in trockenen Sommern zur Erflehung von Regen — immer seltener — durch Landleute Bulgariens vorgenommen wird, und verwandte Volksbräuche Serbiens, Rumäniens und Rußlands in Frage. Die Kenntnis des neugriechischen Sprichwörterschatzes fördert eine

Συμβολὴ εἰς τινὰς παροιμίας von Xanthudides ChrK. II 121—128. *Dix proverbes éthiopiens* macht Grébaut ROC. XIX 98ff. im Originaltext und in Übersetzung bekannt. *Hessische Hausinschriften und byzantinische Rätsel* weisen nach Hepding HBVk. XII 161—182 bemerkenswerte Berührungspunkte auf. *Die Rätsel des Codex Cumanicus* hat Németh ZDMG. LXVII 577—608 in Revision der Bangschen Übersetzung eingehend neu behandelt. *Die Kunst der Volkserzählung bei palästinischen Bauern* wird durch H. Schmidt Pjb. IX 133—154 an Beispielen hübsch illustriert, die er bei den Fellachen von Bîr Zêt sammelte. Unter dem Titel *Le Cyclope* gibt Nippgen RTP. XXIX 49ff. eine *Version albanaise du mythe de Polyphème* bekannt, in der drei Geistliche die Stelle des Odysseus und seiner Gefährten vertreten. Daressy vergleicht BIE. 5. VI 153—162 auf eine Reihe nächstverwandter *Prédictions anciennes et modernes* hin einen altägyptischen Kalender aus der Zeit Ramses' II. und einen modernen koptischen Almanach miteinander.

III. Geschichte. — Quellenkunde: Turner hat JTSt. XV 161—178 die *Canons attributed to the Council of Constantinople, A.D. 381, together with the names of the bishops, from two Patmos MSS* ***POB′, POΓ′*** ediert und die Reihe der Bischofssitze unter Vergleich anderer Quellen, wie der lateinischen und syrischen Übersetzung eingehend besprochen. Von Masperos Veröffentlichung der *Papyrus grecs d'époque byzantine* des Kairenser Museums sind sich die Faszikel 1—3 des *Tome II* (Kairo 1911—13. — 263 S., 28 Taf.) gefolgt. Gleichfalls in der Hauptsache (Nr. 37—51) der byzantinischen Zeit entstammt das bei Kalbfleisch *Papyri Jandanae Fasc. III* von Spohr bearbeitete Material von *Instrumenta Graeca publica et privata* (*Pars prima.* Leipzig 1913. — S. 75—123). Nur eine einzige Nummer gehört dagegen derselben an einer sieben Kolumnen füllenden Jahresabrechnung über die Steuern eines Dorfes an bei P. Meyer *Griechische Papyrusurkunden der Hamburger Stadtbibliothek. Band I, Heft 2* (Leipzig-Berlin 1913. — S. 101—209, 7 Taf.). Ein wertvolles *Supplément aux papyrus de Théadelphie* bietet Jougnet in den *Mélanges Cagnat* (Paris 1912) 407—418. Höchst dankenswert sind weiterhin zwei weitausschauende papyruskundliche Unternehmungen von Preisigke, ein *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten,* bestimmt die vereinzelt oder in kleineren Sammlungen publizierten Dokumente bequem zusammenzustellen, und eine *Berichtigungsliste der griechischen Papyrusurkunden aus Ägypten,* die eine Sammlung der bereits veröffentlichten einschlägigen Berichtigungen und Ergänzungen um zahlreiche weitere, dem Herausgeber von Fachgenossen zur Verfügung gestellte bereichert. Von dem ersteren sind Heft 1 und 2 (Straßburg 1913. — S. 1—256), von der letzteren ist Heft 1 (Straßburg 1913. — 100 S.) erschienen.

Beachtenswerte Textverbesserungen zu Stellen 'Ἐκ τῶν ἑλληνικῶν παπύρων bietet auch Kukules Bz. II 474—503. *L'Égypte Romaine* betitelt sich ein *Recueil des termes techniques relatifs aux institutions politiques et administratives de l'Égypte Romaine suivi d'un choix de textes papyrologiques* von Hohlwein (Brüssel 1912. — XVII, 623 S.). Er faßt gleich einer Dissertation von Zehetmair *De appellationibus honorificis in papyris graecis obviis* (Marburg 1912. — 63 S.) auch die byzantinische Epoche ins Auge. H. J. Bell handelt BZ. XXII 395—405 über *A Dating Clause under Heraclius,* die in zahlreichen Beispielen nachgewiesen und sorgfältig auf die einzelnen Varianten des Ausdrucks hin verfolgt wird, und 392ff. an der Hand zweier Papyri des British Museum über *An Oath formula of the Arab Period in Egypt.* Eine *Note sur S. Macaire le Pélécète* von Van den Vorst AB. XXXII 270—273 weist auf den historischen Quellenwert dreier an ihn gerichteten Briefe des Theodoros Studites (Migne PG. XCI 1177f.) hin. Durch ihre Anspielungen auf Ereignisse der Zeitgeschichte interessante Stellen aus dem Briefwechsel des *Eustathios und Michaël Akominatos* werden durch Dräseke NKZ. XXIV 485—502 mitgeteilt und besprochen. Eine Sammlung von *Formulari notarili inediti dell' età bizantina* hat Ferrari aus einer vatikanischen Hs. des 13. Jarhs. BIStI. XXXIII 41—128 ans Licht gezogen. Rubió y Lluch bietet Bz. II 297—328 aus den Staatsarchiven von Venedig und Palermo eine 13 Nummern umfassende *Collection de documents relatifs à l'histoire de la ville d'Athènes pendant la domination catalane* des 14. Jahrhs. Eine treffliche Auswahl von *Urkunden und Akten. Für akademische Übungen zusammengestellt von* Brandi (Leipzig 1913. — VIII, 112 S.) enthält an einer griechisch-lateinischen Privilegienbestätigung des Paläologen Johannes V. für die Kaufleute von Narbonne auch eine byzantinische Kaiserurkunde. Skeptische Ansichten über die ältesten Quellen der russischen Kirchengeschichte entwickelt Priselkov Аеонъ въ начальной исторіи Кіево-Печерскаго монастыря *(Athanasius in der ursprünglichen Geschichte des Kiewer Höhlenklosters)* IRSL. 1912. III 186—197. Im NHm. X hat Lampros 248—257 den lateinischen Text der merkwürdigen 'Ιωάννου Ζ' Παλαιολόγου ἐκχώρησις τῶν ἐπὶ τῆς βυζαντιακῆς αὐτοκρατορίας δικαιωμάτων εἰς τὸν βασιλέα τῆς Γαλλίας Κάρολον ς' ediert und besprochen, 258—275 nach der noch aus der Lebenszeit des Verfassers stammenden Hs. Paris. Gr. 1292 des 15. Jahrhs. eine Ἐπανέκδοσις ἐπιστολῶν τοῦ μητροπολίτου Θεοφάνους geboten, 113—126 aus einer Madrider Hs. eine Ἐπιστολὴ Πίου Β' πρὸς Ἀλέξανδρον Ἀσάνην περὶ καταλήψεως τῆς Ἴμβρου und 349f. ein Συνοδικὸν σιγίλλιον τοῦ πατριάρχου Συμεὼν vom J. 1484 herausgegeben. Ebenda weist er 214 auf ein Ἀνέκδοτον περὶ Κύπρου ἔργον τοῦ Γεωργίου Βουστρωνίου hin, das in einer Hs. des British Museum an einer italienisch ab-

gefaßten „Informatione dell' Isola di Cypro al Sign. Piero Podocatharo“ vorliegt, teilt 351f. die ihm von Predelli gewordene Auskunft über Ἔγγραφα περὶ Σκύρου ἐν τοῖς ἀρχείοις Βενετίας mit, publiziert 135ff. ein Γράμμα σιγιλλιῶδες τῆς ἱερᾶς μονῆς Κοσινίτζης vom J. 1544 und 322—328 Μητροφάνους Κριτοπούλου δύο ἐπιστολαὶ ἀνέκδοτοι πρὸς Γρηγόριον Κουνέκκιον, von denen der erste vom J. 1623 datiert ist, während 193ff. an dem Κανονισμὸς τῶν προικῶν εἰς Λιαυκυβέτζι τῆς Ἠπείρου ein Zollreglement des 18. Jahrhs. von ihm bekannt gemacht und besprochen wird. Wertvolle Памятники первыхъ лѣтъ русскаго старобрядчества *(Urkunden aus den ersten Jahren des russischen Altritualismus)* wurden von Barskov (Petersburg 1911. — XVI, 426 S., 11 Taf.) vorgelegt. Die anonyme Publikation von *Relazioni e lettere* über *La Missione dei Monaci Basiliani d'Italia in Albania* wurde RO. VI 209—231 fortgeführt. Von Burdumakes ChrK. I 467—506 publizierte Κρητικὰ συμβόλαια ἐκ τῆς Τουρκοκρατίας entstammen den JJ. 1713 bis 1733. Ein von Konstantinides EPh. XII 381 Ἐκ τοῦ Ἀρχείου τῆς ἐν Τεργέστῃ Ἑλληνικῆς Κοινότητος mitgeteilter Brief trägt das Datum 1782. Ὁ κῶδιξ τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας Ἄνδρου καὶ Σύρου, dessen eingehende Beschreibung durch Beës VVr. XVIII 208—246 eine schätzenswerte Συμβολὴ εἰς τὴν Ἐκκλησιαστικὴν Ἱστορίαν τῶν Κυκλάδων darstellt, enthält Urkunden des 18. und beginnenden 19. Jahrhs. Ausschließlich dem letzteren gehören die in den beiden jüngsten Fortsetzungen der Serie EPh. XII 247—261, 434—449 von Petrakakes erschlossenen Νέαι πηγαὶ τῶν θεσμῶν τοῦ Ἁγίου Ὄρους an. Die in den JJ. 1912 und 1913 ergangenen *Atti della S. Sede per l'erezione del Vescovato Ruteno nel Canadà* sind mit einer anonymen kurzen Erläuterung RO. VI 189—198 abgedruckt. *Zur Edition armenischer Urkunden* ist Ferhat TG. VI 222f. zu vergleichen. Endlich wurde von Literaturdenkmälern des Mittelalters durch Hagenmeyer ein als Quelle zur Geschichte der Kreuzzüge und des Königreichs Jerusalem in erster Linie stehendes an *Fulcheri Carnotensis historia Hierosolymitana (1095—1127) mit Erläuterungen und einem Anhang herausgegeben* (Heidelberg 1913. — X, 915 S.). — Allgemeine und Profangeschichte: Die Hochflut durch das Konstantinsjubiläum hervorgerufener Veröffentlichungen, deren wenigstens teilweise auch an dieser Stelle gedacht werden muß, hat naturgemäß bis zum Ende des Jubeljahres, ja über dasselbe hinaus angehalten. So würdigte Federer StML. LXXXIV 28—43 im allgemeinen *Konstantins d. Großen Verdienste um das Christentum,* während Schrijnen über *Konstantijn de Groote en het edikt van Milaan* (Utrecht 1913. — 57 S.) handelte. *Les origines religieuses de Constantin* sucht Maurice BALAC. IV 37—45 aufzuhellen. *La conversione a religione di Costantino* behandelt Goggia SC. 5. II 74—117. *Le spiegazioni naturalistiche dell' apparizione della*

croce a Costantino werden von Savio CC 1913. III 3—27 geprüft. In der hier bekämpften Richtung bewegt sich auch Schrörs, wenn er *Konstantins des Großen Kreuzerscheinung*, der er *Eine kritische Untersuchung* (Bonn 1913. — 70 S.) widmet, als Halluzination betrachten zu müssen glaubt, wogegen Willems in einem Artikel über *Konstantins des Großen Kreuzerscheinung* PB. XXVI 201—207 im allgemeinen Stellung nimmt, während Höller ebenda 357 ff. speziell *Das Zeugnis des hl. Martyrers Artemius für die Realität der Konstantinischen Kreuzerscheinung* anruft. Ein Vortrag von Wilpert *Fünf Vorträge von der Generalversammlung* (der Görres-Gesellschaft) *zu Aschaffenburg* (s. oben S. 177) 5—17 behandelt *Vision und Labarum Konstantins d. Gr. im Licht der Geschichte und Archäologie.* Zu letzterem sind ferner die Ausführungen von Mini *Intorno al Labaro* RE. 1913. 267—273, von Piloux de Maduère *A propos du Labarum de Constantin* ebenda 273—276 und von Scaglia über *Il labaro di Costantino* SC. 5. II 26—38 zu vergleichen. *La preparazione storico-morale dell' editto costantiniano* untersucht Gorla SC. 5. II 232—237. Über *Die Anerkennung der christlichen Kirche von Seiten des römischen Staates unter Konstantin dem Großen* handelt im allgemeinen Schnyder *Jahresbericht der kantonalen höheren Lehranstalten in Luzern für das Schuljahr 1912—1913. Beilagen. I.* (Luzern 1913, 69—105), speziell über *Das angebliche Toleranzedikt Konstantins von 312 mit Beiträgen zur Mailänder Konstitution* Bihlmeyer TQs. XCVI 65—100. Die letztere anlangend seien ferner an allgemeineren Erörterungen die Aufsätze über *L'editto di Milano* von Galli SC. 5. II 39—73, *A propos de l'Edit de Milan* von Martroye BALAC. IV 47—52 und eine Programmabhandlung von Medved über *Das Edikt von Mailand und seine Bedeutung* (Marburg 1913. — 20 S.) namhaft gemacht. *La fonte giuridica dell' Editto di Milano* beleuchtet Perugi RO. VI 13—40, während Nogara SC. 5. II 138—157 *L'editto di Costantino e la vita religiosa e politica del quarto secolo dell' impero* ins Auge faßt. Einem nicht in aller Wegen leichten Problem tritt Passivich CC. 1913. III 129—143, 385—409, 677—691 mit Untersuchungen über *Costantino Magno e la moralità cristiana* näher. Solche von Bernareggi über *Costantino imperatore e pontefice massimo* und *La madre di Costantino* SC. 5. II 237—253, bezw. 257—268 sind gleichfalls auch vom Standpunkte des christlichen Ostens aus nicht zu übersehen. *La reazione di Giuliano l'apostata all' editto di Costantino* wird ebenda 158—178 durch Orsenigo gewürdigt. Von Kulakovskijs Исторія Византіи *(Geschichte von Byzanz)* liegt eine verbesserte und leicht vermehrte Neuauflage des der Zeit von 395—518 gewidmeten I. Bandes (Kiev 1913. — XVI, 552 S.) vor. Bei Hahn *Das Kaisertum* (Leipzig 1913. — 114 S.) werden im 8. Kapitel treffend die Eigenart und die Ansprüche

des byzantinischen, sowie seine Stellung zur Kirche und den abendländischen Fürsten gekennzeichnet. *The Empresses of Constantinople* hat ein Buch von Mc Cabe (London 1913. — 354 S.) zum Gegenstand. *Valentinian und seine Familie, die Auflösung des Reiches* behandelt *Band V* von Seecks *Geschichte des Untergangs der antiken Welt* (Berlin 1913. — 619 S.). Einen interessanten Beitrag zur Geschichte der Zeit Kaiser Zenons bildet der von liebevoller Wärme für den Gegenstand getragene Aufsatz von Asmus *Pamprepios, ein byzantinischer Gelehrter und Staatsmann des 5. Jahrhunderts* BZ. XXII 320—347. *Il patrizio Liberio e l'imperatore Giustiniano* sehen sich einem beachtenswerten *Studio storico-epigrafico* von Cantarelli Aus. VI 12—21 gewidmet. Von Huarts *Histoire des Arabes* führt *Tome II* (Paris 1913. — I, 512 S.) die Darstellung der Entwicklung der arabischen Herrschaft in den verschiedenen vom Islam eroberten Gebieten zu Ende. Brooks beleuchtet BZ. XXII 380—391 für das 7. bis 10. Jahrh. *The relations between the empire and Egypt from a new Arabic source* von hervorragendem Werte, als welche sich das „Buch der Regenten und Herrscher Ägyptens" von al-Kindî erweist. *Les relations de Childebert II et de Byzance* behandelt Reverdy RH. 1913. 61—86. Das Dunkel, das über *The Arab Occupation of Crete* liegt, sucht EHR. XXVIII 431—443 wieder Brooks mit Hilfe der arabischen Quellen zu lichten. Bei Lampros Ὁ τάφος Βασιλείου τοῦ Βουλγαροκτόνου NHm. X 192 f. steht die Frage zur Erörterung, wo die endgültige Ruhestätte dieses Kaisers zu suchen sei. *Die abendländisch-hierarchische Kreuzzugsidee* bildete den Vorwurf einer Dissertation von Volk (Halle 1911. — 136 S.). In das letzte Jahrhundert des oströmischen Kaisertums führen eine anziehende Skizze von Tencajoli über *Sofia di Monferrato imperatrice di Costantinopoli (1396—1437)* LD. IX Nr. 195 S. 18 f., eine Notiz von Lampros über Γεώργιος Καπανδρίτης Σχουτάριος NHm. X 195 f. und eine eingehende Behandlung der Διπλωματικαὶ ἐνέργειαι Μανουὴλ Β' τοῦ Παλαιολόγου ἐν Εὐρώπῃ καὶ Ἀσίᾳ von Mompherratos (Athen 1913. — 66 S.). Über die Zeit des Falles von Konstantinopel herab führt bei W. Miller *The Gattilusj of Lesbos (1355—1462)* BZ. XXII 406—447 eine zusammenfassende Geschichte dieses levantinischen Fürstenhauses. Bis in die Gegenwart herab steigen wir mit W. Miller *The Ottoman Empire 1801—1913* (Cambridge 1913. — 547 S.) und mit der *2. bis zum Konstantinopler Frieden ergänzten Auflage* einer *Geschichte des Machtverfalles der Türkei bis Ende des 19. Jahrh. und die Phasen der „orientalischen Frage" bis auf die Gegenwart* von v. Sax (Wien 1913. — XXIII, 654 S.). Die zunächst französisch unter dem Titel *Les suites de la guerre des Balkans. Le point de vue grec* LC. CCLI 833—860 und hernach auch griechisch unter dem Titel Τὰ Ἑλληνικὰ δικαιώματα NHm. X 138—180

erschienenen Erörterungen von Lampros zu den aktuellen Fragen der albanisch-griechischen Grenze und des Schicksals der Inseln des Ägäischen Meeres gewinnen eine höhere Bedeutung durch das ins Feld geführte reiche historische Beweismaterial. — Lokalgeschichte: Dowling bietet PEF. 1913. 91—94 eine Zusammenstellung von *Some Early Palestinian Martyrs before the Orthodox Greek Patriarchate was created in A. D. 451.* Bei Vasiljev Карл Великій и Харун ар-Рашидъ *(Karl d. Gr. und Harun ar-Rašîd)* VVr. XX 63—116 gibt das Bestreben, die Tatsächlichkeit historischer Beziehungen zwischen den beiden Herrschern zu erweisen, Anlaß zu wertvollen Beiträgen zur Kenntnis der Verhältnisse Palästinas in den ersten Jahrhunderten der mohammedanischen Herrschaft. Über *Jerusalem and the crusades* handelt ein Buch von Blyth (London 1913. — 280 S.). *La ville convoitée,* deren wechselvolle Geschichte Risal (Paris. — XVI, 368 S.) aufrollt, ist *Salonique.* Οἱ κτίσται τοῦ ἐν Σέρραις πύργου τῆς αὐγούστης Ἑλένης, der nach ihm zwischen 1355 und 1365 erbaut wurde, werden von Boës in einer Συμβολὴ εἰς τὴν Ἱστορίαν Σερρῶν ἐπὶ Σερβοκρατίας VVr. XVIII 302—319 behandelt. Auf Οἱ Συγκλητικοὶ Κύπρου bezieht sich eine Notiz von Lampros NHm. X 350 f. Auf die Zeit von der Mitte des 16. bis zum Ausgang des 18. Jahrhs. erstreckt sich eine Studie von Konstantinides über Ἡ ἄλλοτε ἐν Πόλᾳ τῆς Ἰστρίας Ἑλληνικὴ Κοινότης καὶ οἱ ἐν τῇ περιφερείᾳ αὐτῆς ἑλληνικοὶ συνοικισμοί EPh. XII 508—524. In das Libanongebiet führt ein *Petit aperçu historique sur Zahlé et le collège oriental grec catholique* von el-Kouri de Rochmaza RFCO. XXII 678—685. Von Manache werden M. XVII 65—69 كهنة حلب الموارنة فى الاعصر الاخيرة *(Les Prêtres Maronites d'Alep aux derniers siècles)* zusammengestellt. Seine Arbeit über Ս. Յակոբ Ազգային հիւանդանոց *(St. Jakob, das Nationalkrankenhaus)* der Armenier in Konstantinopel hat Srapian HA. XXVII 674—690, XXVIII 83—105 zu Ende geführt. — Kirchengeschichte: *Tome I* einer *Histoire générale de l'Eglise* von Mourret (Paris 1913. — 542 S.) behandelt *Les origines chrétiennes. The Episcopal Succession in Jerusalem from c. A. D. 30* hat Dowling PEF. 1913. 164—197 zusammenzustellen begonnen und unter ausschließlicher Berücksichtigung der griechisch-orthodoxen Titulare bis über die Mitte des 15. Jahrhs. herab fortgeführt. *The beginnings of the christian Church* wird von Wesley Dennis und Dix (London 1913. — 120 S.) monographisch behandelt. *The early persecutions of the christians* haben einen neuen Geschichtschreiber an Canfield (New York 1913. — 215 S.) gefunden. Über كنيسة انطاكية على عهد الرسل *(L'Eglise d'Antioche sous les Apôtres)* verbreitet sich Salman M. 814—833, während W. Weber K. 4. XII 434—445 zeigt, daß *Das angebliche Doppelmartyrium der Zebedaïden* in Jerusalem im J. 43 oder 44 durch Schwartz keineswegs

erwiesen ist. Auf die Frage: *What were the churches of Galatia?* gewinnt Ramsay ExpT. XXIV 19—22, 61—64, 122—125, 219—223, 280—283, 331 ff., 378 f., 471 f. eine Antwort im Sinne der südgalatischen Theorie. Sepp ermittelt K. 4 XIII 135—142 als *Das Datum des Todes des hl. Polykarp* in umsichtiger Untersuchung den 23. Februar 155. An der Spitze einiger Arbeiten zur Kirchengeschichte des 4. und 5. Jahrhs. steht Bardys Lebensbild *S. Athanase (296—373)* (Paris. — XVI, 208 S.). Sehr eingehend wurde weiterhin von Černjavskij Императоръ Θеодосій Великій и его царствованіе въ церковно-историческомъ отношеніи *(Kaiser Theodosios d. Gr. und seine Regierung in kirchengeschichtlicher Beziehung)* (Sergiev Pokad. 1913. — VIII, 692 S.) behandelt. Eine nicht minder eingehende kirchengeschichtliche Monographie bietet in biographischer Form Liatschenko Св. Кириллъ архіепископъ Александрійскій. Его жизнь и дѣятельность *(Der hl. Kyrillos, Erzbischof von Alexandreia. Sein Leben und Wirken)* (Kiev 1913. — XXIV, 550 S.). Über *Theodoret von Cyrus und die Kämpfe in der orientalischen Kirche vom Tode Cyrills bis zur Einberufung der sogenannten Räubersynode* handelt unter besonderer Berücksichtigung der syrischen Akten der letzteren eine Programmbeilage von Günther (Aschaffenburg 1913. — 49 S.). Bei Oxijuk Теопасхитскіе споры *(Die Theopaschitischen Streitigkeiten)* TAK. 1913. Aprilheft 529—559 liegt dagegen das Schwergewicht auf der in denselben vom skythischen Mönchtum gespielten Rolle. Eine Arbeit von Janin über *L'Eglise syrienne de Malabar* EO. XVI 526—535, XVII 42—53 bringt eine wertvolle Skizze ihrer Geschichte und einen Überblick über die gegenwärtigen Verhältnisse ihres unierten, nestorianischen und jakobitischen Zweiges. Von den durch Renaudin in einer Buchausgabe vereinigten früher veröffentlichten Aufsätze über *Questions religieuses orientales* (Paris 1913. — 230 S.) betrifft die Mehrzahl (S. 1—168) die Geschichte der koptischen, der abessinischen und der katholischen Kirche auf Corfu, die Unionsbestrebungen der koptischen gegenüber und einen Vertreter des griechischen Mönchtums im 11. Jahrh. Von griechisch-orthodoxen Kirchenfürsten des 16. Jahrhs. werden durch Zoës EPh. XII 262—266 in einer Folge von Ἑπτανήσιοι Ἱεράρχαι der Bischof von Rheon Ἰωαννίκιος Μαρκόπουλος und durch Lampros NHm. X 355 auf Grund einer Schenkungsurkunde Ἰώασαφ Ἀργυρόπουλος ὁ Θεσσαλονίκης besprochen. Über Κύριλλος ὁ Λούκαρις handelt im Anschluß an die jüngsten Publikationen von Teilen seines literarischen Nachlasses EPh. XII 267—270 Belanidiotes, der auch Pant. V 771—775 über Τὰ κατὰ τὴν 17ην ἑκαντοετηρίδα καὶ Κύριλλος ὁ Λούκαρις sich äußert. Von einem Werke von Kapterev über Патріархъ Никонъ и царь Алексеи Михайловичъ *(Patriarch Nikon und Zar Alexei Michailovitsch)* ist der zweite Band (Sergiev-Pokad. 1912. — VIII,

547 S.), von einem inhaltlich verwandten Buche desselben Verfassers über Патріархъ Никонъ и его противники въ дѣлѣ исправленія церковныхъ обрядовъ *(Patriarch Nikon und seine Gegner in der Angelegenheit der Reform der kirchlichen Riten)* eine zweite Auflage (Sergiev-Pokad. 1913. — VIII, 271 S.) erschienen. Γκίκα καὶ οὐχὶ Γωνίκα war nach Euaggelides NHm. X 214f. der Name eines konstantinopolitanischen Großlogotheten des 18. Jahrhs. Eine Darstellung der an Person und Kult des Johannes Maron anknüpfenden Streitigkeiten *Entre Melkites et Maronites au XVIII*[e] *siècle (1710—1798)* bietet Saba EO. XVII 386—408, 537—548. Seine Biographie *Joachim III, patriarche grec de Constantinople* hat Cayré EO. XVI 431—443 zu Ende geführt. Das Lebensbild eines im J. 1910 verstorbenen verdienten uniert-armenischen Priesters, القس بولس بليط الارمنى *(Le Vartabed Paul Bulit)* wird M. XVII 81—89 von Manache entworfen. — Konziliengeschichte: Dowling gibt PEF. 1913. 85—90 einen Überblick über die *Sixteen Councils of Jerusalem from c. A. D. 50—1 to A. D. 1672* und ebenda 138—142 einen solchen über *Five Early Palestinian Councils (Outside Jerusalem) A. D. 196—541.* — Geschichte des Mönchtums: *L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Eglise* verfolgt Martinez (Paris 1913. — IX, 208 S.) in seiner Entwicklung. In der Folge seiner Ἀλεξανδρινὰ σημειώματα werden von Chr. Papadopulos EPh. XII 450—461 Οἱ κάτοχοι τοῦ Σαραπείου τῆς Μέμφιδος καὶ ἡ ἀρχὴ τοῦ μοναστικοῦ βίου ἐν Αἰγύπτῳ auf ihren Zusammenhang geprüft. *Saint Basil the Great* hat *A study in monasticism* von Clarke (Cambridge 1913. — XII, 176 S.) zum Gegenstand. Von Sokolov wird SOPg. XXIII 145—175, 465—502 Правовая организація Святогробскаго братства въ Іерусалимѣ *(Die rechtliche Organisation der Bruderschaft des Hl. Grabes in Jerusalem)* historisch betrachtet. Die jüngste Fortsetzung der *Notes et documents pour l'histoire de l'Eglise melkite* von Bacel führt EO. XVI 493—516 die quellenmäßige Studie über *Athanase V Jauhar et les réformes des Chouérites (1790—1794)* weiter. In einem Artikel über Херцеговачки манастири *(Herzegowinische Klöster)* GLmBH. XXIV 545—553 gibt Ćorović eine Darstellung speziell der Geschichte des Klosters Duži und seines heutigen Zustandes. Über Ἡ μονὴ Λευκουσιάδος ἢ Λουκουσιάδος und die sie betreffenden Urkunden liegt eine Notiz von Lampros NHm. X 346 vor. *Die schismatische Mönchsrepublik auf dem Berge Athos* schildert Ehrlich Klt. XIV 139—152 nach den Eindrücken eines Besuchs im J. 1907. Chr. Papadopulos behandelt EPh. XII 340—366 Τὰ κατὰ τὸ Ἅγιον Ὄρος Ἄθω mit Rücksicht auf die Entscheidung seines endgültigen Schicksals nach dem Balkankriege, ein Problem, das er unter dem Titel Τὸ ζήτημα τοῦ Ἁγίου Ὄρους bezw. Ἁγιορειτικά auch Pant. V 535—538 und 598—601 bespricht. — Chrono-

logie: Болгарское лѣтосчисленіе *(Die bulgarische Jahreszählung)* wird durch Zlatarskj IRSL. XVII. Heft 2. 28—59 eindringend untersucht. — Gegenwart: Anonyme Berichte aus Konstantinopel, Rußland, Griechenland, speziell aus Athen, aus Rom und Durazzo, bei denen die Entwicklung der Dinge auf dem Athos, die russische Konstantinsfeier, die — in mancher Beziehung wenig erfreulichen — Verhältnisse der Kirche des Königreichs Hellas und die Hoffnungen des Katholizismus in Albanien im Vordergrund stehen, liegen RO. VI 249—256, 386 ff., VII 56—64, 120—125, 181—187, 243—256 im Rahmen der *Cronaca* dieser Zeitschrift vor, während je ein solcher aus Albanien VI 257—260 von Pa-Êmen, und aus Syrien VII 187—190 von Giuseppe Yonakim signiert ist. Daubray, Janin, Laconte, Khowy, Lioteret und Tfinkdji teilen sich in die Autorschaft der an Einzelnachrichten noch reicheren *Chronique des Eglises orientales*, die EO. XVI 450—460, 549—557, XVII 56—70 über den selbständigen und den unierten Zweig der armenischen, rumänischen und bulgarischen Christenheit, die orthodoxen Kirchen von Konstantinopel, Antiocheia, Jerusalem, Cypern, Rußland, Griechenland und Serbien, die monophysitisch koptische Kirche und die unierten Denominationen der Ruthenen, Syrer und Melkiten berichtet. *Ein Blick in die Geisteswelt des heutigen Hellenentums* wird IKZ. IV 1—8 von einem A. Th. an der Hand der Λόγοι Πιστοῦ betitelten volkstümlichen Glaubenslehre des athenischen Theologieprofessors D. Kyriakos geworfen. Ἡ ἐν Ἑλλάδι Ὀρθόδοξος Ἐκκλησία κατὰ τὸ 1913 ist Pant. VI 1—6, 17—26 Gegenstand eines allgemeinen Jahresrückblicks von Ch. Papadopulos, während ebenda 165—169 von Synodinos speziell Αἱ μεταρρυθμίσεις ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τῆς Ἑλλάδος behandelt werden. Von Donnelly rühren *Some notes on Christ's Church in Bulgaria* AER. XLIX 389—404 her. Über *Slavische und orientalische Nationen in den Vereinigten Staaten*, ihre Stärke, Verhältnisse und kirchlichen Organisationen macht Küry IKZ. IV 82—85 Mitteilung. — Das Unionsproblem: Die Artikelserie *„Tu es Petrus". Le schisme gréco-russe et la Primauté Pontificale* von Dugout wurde RO. VI 232—242, VII 23—36, 155—167, 217—223 fortgesetzt. Unter dem Titel *L'Unité de l'Eglise et le schisme grec* (Paris 1913. — III, 403 S.) sind zehn über den Gegenstand von Bousquet wenige Monate vor seinem Tode am Institut Catholique in Paris gehaltene Vorlesungen in Buchform erschienen. *Un article de M. A. Palmieri sur le „Filioque"* in Vacant-Mangenots *Dictionnaire de théologie catholique Fasc. 41.* Sp. 2309—2343 gibt Michaud IKZ. IV 15—22 Anlaß zu einer auf die Anfänge des Schismas und die Regelung der Frage des Symbolzusatzes bei den Unierten eingehenden etwas leidenschaftlichen Polemik. Über Отношеніе древней Руси къ раздѣленію церквей *(La Russie ancienne et la séparation des églises)*

handelt Soboleskij BAP. 1914. 95—102. Seine Monographie über Νικόλαος Παπαδόπουλος Κομνηνός hat Ch. Papadopulos EPh. XII 97—112, 227—246, 333—339 zu Ende geführt. Anonym sind in RO. wie der herzliche Mahnruf *Salviamo l'Oriente dissidente* VII 65—73, so auch die warme Würdigung, welche VI 199—208 *La questione religiosa in Albania* erfährt, und die beiden mit vorbildlicher Besonnenheit die bedauerlichen religiös-völkischen Gegensätze in Galizien behandelnden Aufsätze über *Marmaròs-Sziget Debreczyn e l'Unione delle Chiese* VII 129—139, bezw. über *Il processo di Leopoli, l'„idea Cirillo-Metodiana" e l'Unità Cattolica* ebenda 193—208. Eine Broschüre von Carda *Biserica românǎ din punct de vedere national (Die rumänische Kirche vom nationalen Gesichtspunkte aus)* (Bukarest 1913. — 32 S.) will zeigen, daß von diesem Gesichtspunkte aus nichts gegen den Gedanken der Union spreche. Im Anschluß an sie richtet Catoire EO. XVI 444—449 *Quelques vérités à l'adresse des Roumains orthodoxes à propos de l'évêché d'Hajdū Dorogh.* Gegen den ihn betreffenden Aufsatz des EPh., der im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift S. 371 registriert wurde, hat hier XII 184f. Mathew unter dem Titel *The life of Bishop Mathew* eine geharnischte Antwort ergehen lassen, der aber Papamichaël in einer Ἀπάντησις εἰς τὸν σεβ. *Mathew* ebenda 186 nichts Geringeres als den Mangel einer direkten Kenntnis jenes Artikels nachzuweisen vermag. Die Beziehungen zwischen Anglikanismus und Orthodoxie betreffen a. a. O. 367—370 die Ausführung Εἰς τὰ ἀγγλικανικὰ παρασκήνια eines Ἕλλην ὀρθόδοξος und 371—374 die gegen dieselben gerichtete Ἀπάντησις von Alibizatos.

IV. Dogma, Legende, Kultus und Disziplin. — Verhältnis zu Nichtchristlichem: Περὶ τῆς τοπογραφικῆς σημασίας τῶν ἐκκλησιῶν ἐν Ἑλλάδι πρὸς ἀναγνώρισιν ἀρχαίων ἱερῶν handelnd warnt Polites Lg. II 12—21 an einem einzelnen Beispiel treffend vor einer Überschätzung der Zusammenhänge zwischen christlichen und antiken Kulten. Garbe erörtert ARw. XVI 516—546 *Christliches und angeblich Christliches im Mahābhārata mit besonderer Berücksichtigung der Entstehung des Krischnaismus.* In einer Reihe von *Documents trouvés en Asie centrale* würdigt Nau ROC. XVIII 225—240 *Un formulaire de confession mazdéen: Le Khuastuanift* in einem von der herrschenden Auffassung abweichenden Sinne, indem er den Versuch macht, den Text auf Grund der Bardesanistischen Gnosis und der Philosophie des Parsismus als einen nicht spezifisch manichäischen zu erklären. — Lehre und Lehrentwicklung; Häresien: *Die Christologie des heiligen Ignatius von Antiochien* hat Nackl zum Gegenstand einer breit angelegten Untersuchung gemacht *(Nebst einer Voruntersuchung: Die Echtheit der sieben Ignatianischen Briefe verteidigt gegen Daniel Völter.* Freiburg i. B. — XXXII, 418 S.). *Die Gnosis* betrifft ein populär gehaltener Überblick von

Köhler (Tübingen 1911. — 60 S.). Ihre große, zur Geschichte der äußersten östlichen Verbreitung des Manichäismus grundlegende Studie über *Un traité manichéen retrouvé en Chine* haben Chavannes und Pelliot JA. 11. I 261—394 zu Ende geführt. *Zur Theologie des Eusebius von Cäsarea* liegt ein Beitrag von Bigelmair in der *Festschrift G. v. Hertling zum 70. Geburtstag dargebracht von der Görresgesellschaft* (Kempten 1913) 65—68 vor. Die Bemerkungen von Walker über *Apollinaris of Laodicea* kommen ExpT. XXIV 410—415 zum Abschluß. In einer Programmbeilage von Büttner erbrachte *Beiträge zur Ethik Basileios' des Großen* (Landshut 1913. — 25 S.) sind namentlich für die Beziehung seiner Gedankenwelt zur griechischen Philosophie instruktiv. Schiwietz untersucht K. 4. XII 445—455, XIII 45—63, 200—216 *Die Eschatologie des hl. Johannes Chrysostomus und ihr Verhältnis zu der origenistischen.* Von Vladimirskij wurden Антропологія и космологія Немезія эпископа Эмесскаго въ ихъ отношеніяхъ къ древней Философіи и патристической литературѣ *(Anthropologie und Kosmologie des Nemesios, Bischofs von Emessa in ihren Beziehungen zur alten Philosophie und patristischen Literatur)* (Zitomir 1912. — X, 451, III S.) gewürdigt. Neben einer Untersuchung über *Nestorius and his place in the history of Christian doctrine* von Loofs (Cambridge. — 140 S.) steht eine weitere gegen Junglas gerichtete Äußerung über *Nestorius und seine Irrlehre* von Hugo JbPST. XXVII 460—469. Über *La primauté de saint Pierre et du Pape d'après saint Théodore Studite* (759—826) handelt Salaville EO. XVII 23—42. Von einer Artikelreihe von Jugie über *La doctrine des fins dernières dans l'Église gréco-russe* beschäftigt sich ebenda 5—22 eine erste Nummer mit *Existence et nature du jugement particulier.* — Liturgie: Von den großartigen *Monumenta Ecclesiae liturgica* von Cabrol und Leclerq ist das an der *Sectio secunda* der *Reliquiae liturgicae vetustissimae* vor allem orientalische Texte enthaltende *Volumen II* (Paris. — 264, 272 S.) erschienen. Eine knappe Darstellung hat *The early history of the liturgy* durch Srawley (Cambridge 1913. — XV, 252 S.) erfahren. *The Canticles of the Christian Church Eastern and Western in early and mediaeval times* behandelt eine für den hochinteressanten Gegenstand grundlegende Studie von Mearns (Cambridge 1914. — X, 105 S.). Von den *Praelectiones de liturgiis orientalibus habitae in Universitate Friburgensi Helvetiae* des Prinzen Max, Herzog zu Sachsen, liegt ein *Tomus secundus continens liturgias eucharisticas Graecorum (exceptis Aegyptiacis)* (Freiburg i. B. 1913. — VIII, 361 S.) vor. Der *Fasc. 1* eines aus dem Unterrichtsbetrieb des griechisch-katholischen Seminars der Weißen Väter von S. Anne in Jerusalem herausgewachsenen *Cours de liturgie grecque melkite* von Couturier (Jerusalem-Paris 1912. — XVI, 172, 99* S.) erstreckt sich auf *Notions*

générales, matériel liturgique, comput ecclésiastique, fêtes, calendrier, tables pascales. Über *Eucharistie, Agape und Mysterienmahl* verbreitet sich Steinmann TG. V 715—723. Eine Bemerkung *Zur „Eucharistie" der Marcosianer* von Ganschinietz ZWT. LV 45ff. geht dahin, daß es sich bei derselben mehr um vulgäre Magie als um etwas dem großkirchlichen Altarsakrament Analoges gehandelt habe. *The georgian version of the Liturgy of St. James* haben Conybeare und Wardrop ROC. XVIII 396—400 durch eine Übersetzung ins Englische zugänglich zu machen begonnen. Guetlée legt *La divine liturgie de notre saint père Jean Chrysostome* in einer *Traduction nouvelle à l'usage des fidèles de l'Église catholique orientale, accompagnée d'une introduction préliminaire et de notes* (Paris. — 112 S.) vor. Von Useners bezüglich ihrer Verwendung in der Taufliturgie grundlegendem Aufsatz über *Milch und Honig* steht ein Neudruck *Kleine Schriften IV* (Leipzig-Berlin 1913) 398—417. *Un rite d'ordination en Orient: l'hostie dans la main de l'ordonné* wird ausgehend von seiner Bezeugung schon durch die Apostol. Konstitutionen von Salaville EO. XVI 424—430 erörtert und als ehedem auch im römischen und gallikanischen Ritus üblich erwiesen. Къ чину царскаго коронованія въ Византіи *(Über die Zeremonie der Kaiserkrönung in Byzanz)* handelt Loparev in einer russischen *Festschrift zu Ehren von Dem. Th. Kobeko* (Petersburg 1913) 1—11 vor allem nach Kodinos und einem von ihm edierten Bericht über die Krönung Manuels II. im J. 1391. Aus den *Jegyzetek a görög kultura árpádkori nyomairól (Notizen über Spuren griechischer Kultur in der Arpadenzeit)* von Sztripsky (Budapest 1913. — 176 S.) sind die Ausführungen über ein das älteste ungarische Literaturdenkmal darstellendes Formular einer Leichenrede, das jedenfalls in irgendwelchem Zusammenhang mit griechischer Liturgie steht, hervorzuheben. Als *Un document Géorgien de liturgie et d'archéologie palestiniennes* würdigt Salaville EO. XVII 107—110 in Kürze das von Kekelidze edierte Kanonarion. Eine umfassende Arbeit von Lisicyn über Первоначальный славяно-русскій Типиконъ *(Das ursprüngliche slavisch-russische Typikon)* (Petersburg 1911. — XV, 386 S., 45 Taf.) beschäftigt sich, nach Skizzierung der Entwicklung des Ritus der konstantinopolitanischen Μεγάλη ἐκκλησία und Beschreibung der gottesdienstlichen Praxis im alten Rußland im allgemeinen speziell, mit der Gottesdienstordnung des Patriarchen Alexios Studites aus der ersten Hälfte des 11. Jahrhs. *Un tableau de lectures monacales,* das Grébaut ROC. XVIII 308ff. im äthiopischen Original und Übersetzung vorlegt, ist für die Geschichte des Perikopenwesens nicht ohne Interesse. Bei Snopek *Ioannis VIII Bulla „Industriae tuae" quomodo explicanda sit?* RO. VII 209—216 wird die Tragweite dieses den liturgischen Gebrauch der kirchenslavischen Sprache sanktionierenden päpstlichen

Erlasses vom J. 880 untersucht. Über *Die liturgischen Gewänder der Griechen* hat Lübeck TG. V 441—454 gehandelt. — Heortologie: Von Tisserant wurde *Le Calendrier d'Aboul-Barakat* (Paris, ohne Jahr! — 42 S. = PO. X 3), von Nau wurden unter Beihilfe des ersteren *Les ménologes des évangéliaires coptes-arabes* (Paris, ebenso! — 80 S. = PO. X 2) im arabischen Texte mit Übersetzung ediert. Ein Schriftchen von A. Meyer über *Entstehung und Entwicklung des Weihnachtsfestes* erlebte eine 2. Auflage (Zürich 1913. — 39 S.). Seine Studie über *L'Epifania nella Chiesa Greca* hat <Gassisi> RO. VII 96—100 fortgesetzt. Ebenda 224—231 setzt sich die Redaktion mit zwei von ihr inhaltlich wiedergegebenen Zuschriften über *La Settimana Santa degli Italo-greci* auseinander, welche die Behandlung des Karwochenritus in *Grotta ferrata* und *Piana dei Greci* zum Gegenstande haben. Einen *An Peter und Paul in St. Petersburg* dem Gottesdienst der dortigen Kathedrale abgestatteten Besuch, hat Voß MsGKK. XVIII 347—351 nicht ohne eine gewisse Sympathie geschildert. — Heiligenkulte: *Il culto a Costantino Magno*, der bekanntlich dem Orient eigentümlich ist, behandelt Pellegrini SC. 5. II 253—257. Ἡ ἐκ Πατρῶν εἰς Ῥώμην ἀνακομιδὴ τῆς κάρας τοῦ ἁγίου Ἀνδρέου wird von Lampros NHm. X 80—112 unter Veröffentlichung eines „Andreïs" betitelten zeitgenössischen lateinischen Berichtes höchst eingehend besprochen. — Kirchenmusik: Die grundlegende Arbeit von Jeannin über *Le chant liturgique syrien* kam JA. 11. II 65—137 zum Abschluß. *Russischer Kirchengesang* erfährt durch Petzelt Cvo. XLIX 14—17 eine Würdigung. — Kirchenverfassung; kirchliches und profanes Recht: *Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte* nimmt Lietzmann ZWT. LV 97—153 dahin Stellung, daß an einem solchen mit Episkopat und Diakonat und einem solchen mit Presbyterat ursprünglich zwei verschiedene Verfassungstypen sich gegenüber gestanden hätten. Nach Batiffol *Les premiers chrétiens et la guerre d'après le septième canon du concile de Chalcédoine de 451.* BSNAF. 1911. 226—232 wäre die hier berührte „στρατεία" nicht der Kriegsdienst, sondern der kaiserliche Verwaltungsdienst. *Le Sacrement de pénitence dans l'antiquité chrétienne* behandelt im allgemeinen Tixeront (Paris 1913. — 64 S.). Eine negative Antwort auf die Frage: *Saint Jean Chrysostome a-t-il connu la confession?* sucht A. Lagarde RHLR. 2. IV 540—559, V 26—62 höchst eingehend und mit großer Gelehrsamkeit zu begründen. *Untersuchungen zur griechischen Laienbeichte* bringt *Ein Beitrag zur allgemeinen Bußgeschichte* von Hörmann (Donauwörth 1913. — IV, 300 S.). Von einer Darstellung der orthodoxen Lehre über Τὰ κωλύματα τοῦ γάμου von Georgiades liegt ein erster Teil vor, der die Ἐν τῇ ἐξ αἵματος καὶ ἐν τῇ ἐξ ἀγχιστείας συγγενείᾳ begründeten zum Gegenstand hat (Konstantinopel 1913. — 58 S.). Gegen eine kirchliche Gutheißung einer zweiten Ehe

der Geistlichen nimmt Erzbischof Sebastianos von Kerkyra Ἀναζήτησις καὶ δευτέρας νύμφης τῶν κληρικῶν Pant. V 343 sehr entschieden Stellung. *L'absolution de la* καθαίρεσις betreffen *Quelques constatations* von Catoire EO. XVII 111—119 durch den Nachweis, daß die Leugnung eines durch das Weihesakrament entstehenden Charakter indelebilis angesichts ihrer tatsächlichen Praxis als offizielle Lehre der orthodoxen Kirche nicht gelten kann. Οἱ Ἐκκλησιαστικοὶ τίτλοι ἢ ὀφφίκια ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τῆς Ἑλλάδος werden Pant. VI 71 f. von Synodinos besprochen. Eine allzu aszetisch abgeschlossene Stellung der orthodoxen Geistlichen in der Gesellschaft wird von Zagrubes Ὁ Κλῆρος ἐν τῇ κοινωνίᾳ ebenda V 486—491 bekämpft. Eine Schrift von Pappulias über Τὸ ἑλληνικὸν ἀστικὸν δίκαιον ἐν τῇ ἱστορικῇ ἐξελίξει. (Athen 1912 (69 S.) und ein von ihm auf dem XVI. internationalen Orientalistenkongreß in Athen gehaltener Vortrag über *Griechisches Recht und griechische Rechtsgeschichte* (Athen 1112. — 10 S.) fassen das byzantinische Recht als einen Kompromiß zwischen dem römischen und älterem volkstümlich griechischem. *I codici giuridici di Grottaferrata* sollen in RO. publiziert werden. Zu einer auch die übrigen Hss. heranziehenden Neuedition dieses Denkmals des mittelalterlichen Seerechtes, die das Unternehmen eröffnen soll, liegt bei Perugi *La legge dei Rodi* VII 9—22, 74—88 einmal die weitausholende Einleitung vor. In einem Werke von Gheldjian über Հայոց հին իրաւունքը *(Das alte Recht der Armenier)* (Alexandropol 1913. — 258 S.) wird speziell Ընտանեկան իրաւունք *(Das Hausrecht)* behandelt, wobei I. Ընտանեկան կազմակերպութեան հիմունքները. II. Ամուսնական իրաւունք եւ ամուսնալուծութիւն (I. *Die Fundamente der Hausorganisation.* II. *Das Eherecht und die Ehescheidung)* in Betracht kommen.

V. Die Literaturen. — Handschriftenkunde: Bei Wetz *Katalog der Kaiserlichen Universitäts- und Landesbibliothek in Straßburg: Descriptio codicum graecorum* (Straßburg 1913. — 62) gelangen 23 durchweg junge und inhaltlich viel Byzantinisches bietende Hss. zu sehr eingehender Beschreibung. Sein Πατμιακῆς βιβλιοθήκης συμπλήρωμα hat Kallimachos EPh. XII 385—398, 525—541, seinen Κατάλογος τῶν κωδίκων τῶν ἐν Ἀθήναις βιβλιοθηκῶν πλὴν τῆς Ἐθνικῆς hat NHm. X 181—191, 324—342 Lampros mit der Beschreibung der letzten älteren und der in jüngster Zeit neu erworbenen Κώδικες τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἑταιρείας fortgeführt. Von dem letzteren werden ebenda 1—32 Τὸ ἐν Ῥώμῃ Ἑλληνικὸν Γυμνάσιον (*Collegio greco*) καὶ οἱ ἐν τῷ ἀρχείῳ αὐτοῦ ἑλληνικοὶ κώδικες behandelt, die wesentlich dem 14.—17. Jahrh. entstammen, während er 343 f. eine Notiz über Τέσσαρες ἑλληνικοὶ κώδικες ἐν τῇ μονῇ τοῦ Κασίνου ὄρους, 289—321 einen Κατάλογος τῶν κωδίκων τῆς ἱερᾶς μονῆς Προύσσου, die durchweg erst dem 16.—19. Jahrh. angehören, und 214 einen Hinweis auf Τὰ χειρόγραφα τῆς μονῆς

Δούσκου bietet. Ein von Pantelides herrührender Κατάλογος τῶν κωδίκων τῆς μονῆς Κόκκου endlich wird von ihm a. a. O. 201—208 veröffentlicht. Beës gibt VVr. XIX 51—58 einen Κατάλογος τῶν χειρογράφων κωδίκων τῆς Ἑλληνικῆς Σχολῆς Σοπώτου und ergänzt REG. XXVII so einschlägige frühere Ausführungen durch eine *Note supplémentaire sur les manuscrits grecs datés du IXe siècle.* *De codice Monacensi graeco 529*, eine Miszellaneenhs. des 14. Jahrhs. grammatisch-rhetorischen Inhalts, handelt Lindstam Bz. II 420—437. Im NHm. X hat wieder Lampros 195 aus Brit. Mus. Add. 24. 369 eine Notiz über einen Κῶδιξ ἐξ Ἰωαννίνων ans Licht gezogen, 196 f. unter dem Titel Ἡ ἐνθύμησις περὶ τῆς πρώτης ὑπὸ τῶν Τούρκων ἁλώσεως τῆς Θεσσαλονίκης καὶ ὁ Μαρκιανὸς κῶδιξ *408* wesentlich einen Beitrag zur Kenntnis dieser einzelnen Hs. geboten, 215 einen Ἰσίδωρος Θεσσαλονίκης κτήτωρ κώδικος und 347 f. die Δύο Ἑλληνίδες βιβλιογράφοι Theodora Raulaina und Euphrosyne nachgewiesen. Tisserants *Specimina codicum orientalium* (Bonn. — XLVII S., 80 Taf. = *Tabulae in usum scholarum editae sub cura* J. Lietzmann. Nr. 8) wurden oben S. 152—155 besprochen. Seinen *Catalogue sommaire des manuscrits coptes de la Bibliothèque Nationale* hat Delaporte ROC. XVIII 390—395 mit der Registrierung der saïdischen Evangelienfragmente fortgesetzt. Einen Nachweis der in Paris aufbewahrten koptischen liturgischen Hss. bietet Renaudin *Questions religieuses orientales* (s. oben S. 185) 223—227. An Beschreibungen christlich-arabischer Hss.-Bestände liegt von Naus Veröffentlichung des *Catalogue sommaire des manuscrits du Père Paul Asbath* ROC. XVIII 241—248, von Harfouche مكتبة طائفتنا المارونية في حلب *(La Bibliothèque Maronite d'Alep)* M. XVII 21—29, 89—101 eine Fortsetzung vor. Seine *Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie* hat Conti Rossini JA. 11. II 5—64 weiter geführt. Chaîne beschreibt in einem *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la collection Mondon Vidailhet* (Paris 1913. — 70 S.) einen von dem 1910 verstorbenen Sammler der Bibliothèque Nationale hinterlassenen Fonds von 27 Geez- und 86 amharischen Hss. und hat ROC. XIX 3—16 einen die Buchung der einschlägigen Bestände der letzteren ergänzenden *Catalogue des manuscrits éthiopiens des bibliothèques et musées de Paris, des départements et collections privées* begonnen. *Les manuscrits éthiopiens de M. É. Delorme* führt ebenda 17—23 Grébaut in großer Breite zu beschreiben fort. Wertvolle *Notices de manuscrits arméniens dans quelques bibliothèques de l'Europe centrale* von Macler bringen JA. 11. II 229—284 auch eine inhaltliche Beschreibung der betreffenden in erster Linie wegen ihres Miniaturenschmuckes eingesehenen Hss. Ein Կեռլայ Հայաքաղաքին մայր եկեղեցւոյն հայերէն ձեռագրաց ցուցակը *(Katalog der armenischen Handschriften der Domkirche in der Armenierstadt zu Szamosujvár)* wird von einem A. B. HA. XXVII

690—697, XXVIII 219—228 geboten. Подлинная рукопись Поморскихъ Отвѣтовъ и ея изданіе *(Die Originalhandschrift der „Pomorzy-Antworten" und ihre Edition)* sind Gegenstand eines textkritischen Beitrages zu dieser Schrift der russischen Altgläubigen von Družinin IRSL. 1912. I 53—77. — Literaturgeschichte: Von Rauschens *Grundriß der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung der Dogmengeschichte* ist eine *Vierte und fünfte vermehrte und verbesserte Auflage* (Freiburg i. B. 1913. — XII, 274 S.), von Rouet de Journels *Enchiridion Patristicum* eine *Editio altera aucta et emendata* (Freiburg i. B. 1913. — XXV, 801 S.) zu begrüßen. Eine Skizze der koptischen Literaturgeschichte findet sich bei Renaudin *Questions religieuses orientales* (s. oben S. 185) 169—206. Pernot bietet in einer *Leçon d'ouverture du cours de langue et littérature grecques modernes* an der Pariser Faculté des lettres (Paris 1913. — 32 S.) einen guten Überblick über die Entwickelung der neugriechischen Sprache und Literatur. Ein Referat von Kukula über die *Religiöse Rede in hellenistischer Zeit* Gw. I 513—516 bringt viel Anregendes zur literaturgeschichtlichen Bewertung der altchristlichen Apologie. *Die Lebensalter* betitelt sich *Ein Beitrag zur antiken Ethologie und zur Geschichte der Zahlen mit einem Anhang über die Schrift von der Siebenzahl* von Boll NJb. XXXI 89—146, der den fesselnd behandelten Gegenstand unter Berücksichtigung von Photios, Psellos, Tzetzes und Moschopulos bis in die spätbyzantinische Zeit verfolgt. Eine Arbeit von Jugie über *La vie et les oeuvres d'Euthyme patriarche de Constantinople* EO. XVI 385—395, 481—492 umfaßt eine eingehende Lebensskizze des Mannes und eine Würdigung seines aus zwei Homilien und einer Kanondichtung bestehenden literarischen Nachlasses, bzw. des dogmengeschichtlichen und liturgiegeschichtlichen Ertrages dieser Texte. Über Ἀντώνιος Πυρόπουλος, einen Gelehrten und Literaten der Wende des 15. zum 16. Jahrh., und seinen Nachlaß handelt Lampros NHm. X 127—133 ausgehend von einer Miniatur einer Oxforder Hs. und deren Beischrift. *Bemerkungen zu Manuel Andramyttenos* von Bianchi BZ. XXII 372—376 beziehen sich auf eine Sammlung von Schriften dieses Autors des 16. Jahrhs. in einer Eskurial-Hs. und die vollständige Abhängigkeit mehrerer derselben von Lactantius. Antiquarische Arbeiten und poëtische Versuche sind die Ἔργα Γεωργίου Σακκελαρίου τοῦ ἐκ Κοζάνης, eines Arztes des 18. Jahrhs., mit denen sich Lampros NHm. X 353 f. befaßt. — Literarische Texte verschiedener Art: Eine hochbedeutsame Sammlung von *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt. Edited with English Translation* von Budge (London 1913. — LXXVI, 404 S. 58 Taf.) umfaßt an wirklichen Apokryphen den vollständigsten bisher bekannt gewordenen Text des koptischen Bartholomäus-Evangeliums, den ersten vollständigen koptischen Text der ἀνάπαυσις des Johannes und ein Buch von μυστήρια dieses Apostels,

das ihn von einem Cherub durch die verschiedenen Himmel geführt werden läßt, außerdem aber noch eine Biographie des hl. Pesenthios, eine manches Legendarische enthaltende Ps.-Chrysostomos-Homilie auf Johannes den Täufer und eine vielleicht echte „Katechese“ des Pachomios. *The Nubian Texts of the Christian Period* haben an den Hss.-Fragmenten von London und Berlin (Menas-Text, Kanones von Nikaia, Katameros-Bruchstück, Kreuzeshymnus), einem Ostrakon und einer Reihe von Graffiti durch Griffith (Berlin 1913. — 134 S. = Abhdl. PAW. Phil.-hist. Klasse 1913. No. 8) eine abschließende Publikation erfahren. Über den Inhalt von F. W. K. Müllers *Soghdische Texte. I* (Berlin 1913. — 111 S. 2 Taf. = Abhdl. PAW. Phil.-hist. Klasse 1912. No. 2) wurde oben S. 123—128 eingehender referiert. Die *Quelques morceaux inédits d'Andréas Libadénus*, eines Griechen des 14. Jahrhs., die Banescu Bz. II 358—395 aus einer Münchener Hs. ans Licht zog, sind ein Glaubensbekenntnis, ein Gebet, mehrere Briefe und jambische Gedichte. Aus einer Serie von Матеріалы и замѣтки по древно-русской литературѣ *(Materialien und Noten zur altrussischen Literatur)* von Sobolevskij IRSL. 1912. III 77—96 sei die Veröffentlichung von „Lehren des Vaters Moisej“ und „des Bischofs Andrej“ und von Erklärungen des Symbolums hervorgehoben. Die *Varia* von Kraševinnikov JMVa. 1913 Maiheft 183—208 setzen sich aus einer stattlichen Reihe von textkritischen und exegetischen Beiträgen zu zahlreichen christlich-griechischen und byzantinischen Autoren zusammen. Ähnlich umfassenden Charakters sind die Κριτικὰ καὶ διορθωτικὰ εἰς Βυζαντιακὰ κείμενα von Beës VVr. XIX 58—69. Auf Textverbesserungen *Zu Psellos* beziehen sich Bz. II 396 Auseinandersetzungen zwischen A. Mayer und Bases. Ἀναγνώστου σημειώματα des Letzteren betreffen ebenda 449—456 u. A. Georgios Akropolites, Demetrios Chrysoloras und Zonaras Բնագննական նոր դիտողութիւններ *(Neue textkritische Bemerkungen)* zu armenischen Texten liegen von Vardanian HA. XXVIII 117—124 vor. — Bibeltexte: Den griechischen Text des ATs anlangend wird von Růšička BbZ. XI 342—359 *Die Wiedergabe des nordsemitisch* ע *durch* ḫ *im Assyrischen als eine Parallele der Transkription von* ע *durch* γ *bei den LXX* besprochen. Prachov untersucht KhrČ. XCIII 1004—1018 Пѣснь Моисея (XXXII гл. Второзак.) по тексту масорецкому-еврейскому и греческому LXX *(Das Moseslied (Dt. 32) nach dem masoretisch-hebräischen und nach dem griechischen LXX-Text)*, wobei er als Grundlage des letzteren einen von dem ersteren verschiedenen und ihm gegenüber um zwei Stichen längeren Text ermitteln zu können glaubt. Für Jos. 1—9 werden durch Margolis JAOS. XXXIII 254—258 *Additions to Field from the Lyons Codex of the Old Latin* ans Licht gezogen. *Il libro dei Proverbi di Salomone* betrifft ein höchst tüchtiger *Studio storico sulle*

aggiunete greco-alessandrine (Rom 1913. — XII, 203 S.). Eine sorgfältige Untersuchung über *Le texte de Job du Codex Alexandrinus et ses principaux témoins* von Dieu LM. 2. XIII 223—274 kommt zu dem Ergebnis, daß jener wahrscheinlich mit dem Lukianeïschen identisch sei. Ein *Griechisches Neues Testament. Mit kurzem Apparat,* eine auf Grund der großen bearbeitete *Handausgabe,* (Göttingen 1913. — XXVIII, 436 S.) war die letzte Gabe des so bald nach Vollendung jenes Lebenswerkes durch einen tragischen Unfall dahingerafften v. Soden. Über den *Codex Sinaiticus Novi Testamenti* verbreitet sich Van Rhijn TSt. 1912. 341—348. *Methodisches zur Textkritik der Evangelien* führt Vogels BbZ. XI 367—396 teilweise in polemischer Auseinandersetzung mit Lagrange und Mrs. Lewis zur Rechtfertigung seiner Anschauungen besonders betreffs der textgeschichtlichen Bedeutung des Diatessarons aus. *The Freer Gospels* führt Goodspeed AJT. XVII 131—146, 599—613 zu kollationieren fort. Über die nämliche Hs. orientiert auch Hoskier *The new Codex „W"* Exp. 8. V 467 bis 480, 515—531 unter Beifügung textkritischer Bemerkungen. Nach van Kasteren BbZ. XII 32 ff. wäre schon von Tatianos in dem ihm vorliegenden Text des ersten Evangeliums *Der Lanzenstich bei Mt. 27, 49* gelesen worden. In einer Untersuchung *Über die Christophanie der Mutter Jesu* TStK. 1913. 483—515 sucht Albertz die schon vom Diatessaron, Aφrêm und den Ps.-Justinischen Ἀποκρίσεις πρὸς τοὺς ὀρθοδόξους vertretene Beziehung der Gärtnerszene auf die Muttergottes als richtig und dementsprechend das ἡ Μαγδαληνή in Jo. 20. 1 und 18 als Glossem zu erweisen. **Къ вопросу о каноническомъ достоинствѣ и церковномъ познанiи Апокалипсиса** *(Zur Frage nach der kanonischen Wertung und der kirchlichen Auffassung der Apokalypse)* zieht Gamolko KhrČ. XCII 1097—1109 u. A. das Zeugnis des Dionysios von Alexandreia heran, um dann ebenda XCIII 252—271 auf breiterer Grundlage über **Каноническое достоинство Апокалипсиса св. апостола Іоанна Богослова по свидѣтельству церковнаго приданiя I.—II.-го вѣка.** *(Die kanonische Geltung der Apokalypse des hl. Apostels Johannes des Theologen nach dem Zeugnis der kirchlichen Überlieferung des 1. und 2. Jahrhs.)* zu handeln, wobei von Orientalen Polykarpos, Ignatios, Polykrates von Ephesos und Justinos herangezogen werden. Barnes berichtet JTSt. XV 41—44 über *A New Edition of the Pentateuch in Syriac,* die er seit 1910 mit Unterstützung von Mitchell und Pinkerton im Auftrage der Englischen Bibelgesellschaft vorbereitet hat, und deren handschriftliche Grundlage. Im Zusammenhang hiermit wird von Pinkerton ebenda 14—41 unter Mitteilung von Kollationsproben der ältesten Hss. *The Origin and the Early History of the Syriac Pentateuch* sehr eindringend behandelt mit dem Ergebnis, daß die Übersetzung, ursprünglich von einem Juden für Juden

gemacht, nach und nach eine christliche Überarbeitung erfahren habe, deren schließlich zur Alleinherrschaft gelangte kanonische Textgestalt sich im 5. Jahrh. gebildet hätte. *The Peshitta Text of Gen 32, 25* wird JAOS. XXXIII 263f. durch Gottheil ausgehend von einer Glosse Bar ʿAlîs erörtert. *Some notes on the history of the Syriac New Testament* von Harris Exp. 8. VI 456—465 machen es so recht fühlbar, welches Dunkel über dem Ursprung der NTlichen Pešittâ noch liegt, lassen aber eine Lichtung desselben allenfalls von der Seite eines Mâr(j) Kûmî und eines Gregorios von Cypern her erhoffen. Als *A fragment of Tatian's Diatessaron* erörtert Willey ExpT. XXV 31—35 ein Blatt der Hs. Brit. Mus. Rich. 7163 mit dem Bruchstück einer Passions-Evangelienharmonie mit heraklensischem Wortlaute. *Die Wiener Handschrift der sahidischen Acta apostolorum* hat an Wessely ihren maßgeblichen Sospitator gefunden (Wien 1913. — 123 S., 1 Taf.). Mit den üblichen Vorbemerkungen äthiopischer Vierevangelienbücher macht Grébaut *Les dix canons d'Eusèbe et d'Ammonius d'après le ms. éthiopien nº 3 de M. É. Delorme* ROC. XVIII 314—317 bekannt. Die armenische Bibel betrifft zunächst eine Studie von Arthinian **Աստուածաշունչի տունկերը ուսումնասիրուած մեր նախնեաց թարգմանութեան վրայ** *(Die Pflanzennamen der Hl. Schrift untersucht nach der altarmenischen Bibelübersetzung)* (Konstantinopel 1913. — 168 S.). Ein *Vorläufiger Bericht über die armenischen Übersetzungen des Buches Jesus Sirach* von Ferhat TG. V 661ff. weist sodann im Gegensatz zu der späteren des Stephanus Polonus († 1689) deren zwei ältere nach, die bis ins 5. Jahrh. hinaufreichen sollen. Über die syrisch-soghdischen *New Testament fragments from Turkestan* orientiert Gray ExpT. XXV 59ff. Die Frage: *Bis zu welchem Maß bestätigen die kroatisch-glagolitischen Breviere die Annahme einer vollständigen Übersetzung der hl. Schrift durch den hl. Methodius?* sucht Vajs ASPh. XXXV 12—44 an der Hand einer Veröffentlichung von Gen. 37—50 aus der glagolitischen Hs. Nr. 3 der Wiener Hofbibliothek einer Beantwortung näher zu bringen. Ein *Slavisch-rumänisches Psalterbruchstück* wurde von Galusca (Halle 1913. — VII, 403 S., 2 Taf.) herausgegeben und bearbeitet. Das Fragment eines südrussischen apostolischen Perikopenbuches ist der *Apostolus Bybliensis saec. XIV.*, der von Kopko (Wien 1912. — 103 S.) unter Veröffentlichung des Textes der Hs. selbst *grammatisch-kritisch analysiert* wird. — Apokryphen: Die *Noms des femmes et enfants des fils de Jacob* einer mit dem Buch der Jubiläen in Zusammenhang stehenden äthiopischen Tradition macht Grébaut ROC. XVIII 417ff. bekannt. *Zur Erklärung des Buches Henoch* zieht Perles OLz. XVI 481—487 die rabbinische Literatur heran. Den Anfang des saïdischen Textes der *Apokalypse des Elias* erkennt Schmidt TLz. XXXVIII 764f. in einem bei Budge *Coptic Biblical Texts in the dialect of Upper*

Egypt gedruckten Texte des Schlußblattes einer Hs. des British Museum. *The Apocryphal Ezekiel*, über dessen Spuren in der patristischen Literatur James JTSt. XV 236—243 handelt, hätte nach ihm aus christlichen Anhängen zu dem kanonischen Ezechiel, ähnlich den Esther- und Danielzusätzen, bestanden. Die Oden Salomons betreffend hat Bruston RTQR. XXII 54—64, 441—456 seine *Rectification à la traduction des plus anciens cantiques chrétiens* zu Ende geführt. Über *The Original Language of the Odes of Solomon* erfolgten JTSt. XV 44—47 weitere Auseinandersetzungen zwischen Abbott und Connolly. Clarke untersucht ebenda 47—52 das Verhältnis zwischen *The First Epistle of St. Peter and the Odes of Solomon* und hält es für das Wahrscheinlichste, daß die letzteren von dem NTlichen Briefe abhängig seien. *Ein unkanonischer Text des Hohenliedes (Cnt 8 15—20) in der armenischen Bibel*, dem Euringer ZAtW. XXXIII 272—294 eine vorbildlich eindringende Untersuchung widmet, könnte nach seiner mit aller gebotenen Vorsicht geäußerten Vermutung vielleicht mit dem Anfang der Salomonsoden identisch sein. *Die Agrapha bei Makarius von Ägypten* behandelt Stiglmayr TG. V 634—641. Das Herrenwort von den δόκιμοι τραπεζῖται (= Preuschen, *Antilegomena* XIII 11) steht bei Nikitin Къ литературѣ такъ называемыхъ Ἄγραφα *(Contribution à la littérature des Ἄγραφα)* BAP. 1913. 779—782 in Rede. Über *Fragments of an ancient (?) Egyptian Gospel used by the Cathars of Albi* handeln Badham und Conybeare HJ. XI 805—818. Von einem Aufsatze Useners über *Eine Spur des Petrusevangeliums* in einem hagiographischen Roman über die Missionstätigkeit des Apostelfürsten und seines Schülers Pagkratios ist *Kleine Schriften* IV 417—421 ein Neudruck, von Dieterich *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse* eine *2. Auflage* (Leipzig 1913. — XVI, 238 S.) zu verzeichnen. *Une deuxième apocalypse apocryphe grecque de saint Jean*, die dem mit Johannes redenden Herrn u. A. eine vollständige Erklärung der byzantinischen Meßliturgie in den Mund legt, wird RB. 2. XI 188—208 von Nau mit Einleitung und Übersetzung aus der Hs. Paris gr. 947 ediert. Der in der Didache liturgisch verwendete Ruf *Maranâthâ* soll nach Bruston RTQR. XXII 402—408 den Sinn haben: „Le Seigneur est le signe (distinctive du chrétien)." *Didascalia apostolorum* и первыя шесть Книг апостолкихъ постановлений *(Die Didascalia Apostolorum und die sechs ersten Bücher der Apostolischen Konstitutionen)* hat ein die erstere in russischer Übersetzung vorlegendes Buch von Prokochev (Tomsk 1913. — XVII, 462, V, 195 S.) zum Gegenstand. Bei Turner *A Primitive Edition of the Apostolic Constitutions and Canons: an Early List of the Apostles and Disciples* JTSt. XV 53—65 steht wesentlich das Verhältnis der von ihm herausgegebenen Veronenser lateinischen Fragmente zu dem grie-

chischen Texte der Konstitutionen und Kanones in Vat. gr. 1506 zur Erörterung. Naus im CanC. erschienene verdienstliche Arbeit *La version syriaque de l'octateuque de Clément, traduit en français* liegt nunmehr auch in Buchform vor (Paris 1913. — 133 S. = *Ancienne littérature canonique syriaque. Fascicule IV*). — Theologie: *Jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie und christliche Väterspekulation* würdigt H. Meyer in *Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte. Eine Festgabe zum 70. Geburtstage G. Freiherrn v. Hertling gewidmet von seinen Schülern und Verehrern* (Freiburg i. B. 1913) 211—235 als *Zwei analoge Erscheinungen. Neue Materialien zur Textkritik der Ignatius-Briefe* hat Wessely (Wien 1913. — 72 S. = Abhdl. AWW. CXCII 4) durch Edition und Rückübersetzung der unter den Erzherzog Rainer-Papyri erhaltenen Fragmente der koptischen Übersetzung erschlossen. S. Weber setzt sich K. 4. XIII 9—44 in *Randglossen zu Ter-Mkerttschians und Ter-Minassiantz' Übersetzung von der Epideixis des hl. Irenäus* sehr energisch mit der von dem letzteren an seiner eigenen Übersetzung geübten Kritik auseinander. Neben Patrick *Clement of Alexandria* (London. — 340 S.) und einem Aufsatze von de Labriolle über *La Μοντανιστοῦ καὶ 'Ορθοδόξου διαλέξεις et Didyme l'Aveugle* BALAC. III 269—287 verdient weiterhin vor allem Heikels kritische Ausgabe der *Demonstratio Evangelica* im Rahmen der Berliner *Griechischen christlichen Schriftsteller (Eusebius Werke. VI. Band.* Leipzig 1913. — XXVIII, 589 S.) hervorgehoben zu werden. Pfättisch behandelt in einer Programmbeilage (München 1913. — 91 S.) erneut *Die vierte Ekloge Vergils in der Rede Konstantins an die Versammlung der Heiligen* mit dem Resultat, sich in der Überzeugung von der Echtheit der letzteren bestärkt zu sehen. Eine Dissertation von Kehrhahn *De Sancti Athanasii, quae fertur contra gentes, oratione* (Berlin 1913. — 72 S.) bestätigt dagegen die Unechtheit dieser Schrift. An *Amphilochiana* bietet Cavallera RSR. III 68—74 eine teilweise Rekonstruktion der Homilie über Jo. 14. 28 und ein neues Fragment des dogmatischen Briefes an Seleukos. *Ein Briefwechsel zwischen Proklos und Sahak* wurde durch Vardanian WZKM. XXVII 415—441 abgesehen von dem Hauptteile des Proklosbriefes, für den die armenische Textesüberlieferung mit der griechischen und syrischen übereinstimmt, unter Beigabe einer kritischen Ausgabe des Originals *aus dem Armenischen übersetzt. Zur Frage der Areopagitica* setzt Josephus a Leonissa JbPST. XXVII 437—451 unentwegt seinen unqualifizierbaren Kampf für die Echtheit derselben fort. Eine vielleicht pseudepigraphe paränetische *Lettre de Pisuntios, évêque de Qeft, à ses fidèles*, die Périer ROC. XIX 79—92 im arabischen Original und in Übersetzung bekannt macht, will aus den Tagen des Einbruchs der Araber in Ägypten stammen. О молитвахъ преп. Өео-

досія Печерскаго *(Über die Gebete des ehrwürdigen Theodosius aus dem Höhlenkloster)* handelt Charalampovič IRSL. 1912. II 165—174. Unter dem Titel *Controversie dogmatiche del sec. XIII* veröffentlicht RO. VII 37—51, 168—174 ein Ungenannter aus der Hs. Med. Laur. Pl. IV 22, dem Autograph eines lateinerfreundlichen griechischen Theologen, den zu identifizieren er zunächst sich nicht vermißt, zwei die Lehre vom Heiligen Geiste betreffende Stücke. Besonders Vieles ist speziell auf dem Gebiete der exegetischen Literatur zu verzeichnen. *The Hexaemeral Literature* behandelt zusammenfassend *A study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis* von Robbins (Chicago 1912. — V, 104 S.). Eine Untersuchung von Prešerev über *Die Beziehungen der Sonntagsfeier zum 3. Gebot des Dekalogs* ZKT. XXXVII 513—603 berührt auch die Erklärung des Sabbathgebotes in der patristischen Literatur des Ostens. *Sur le texte grec des canons d'Eusèbe* ist Canet MAH. XXIII 119—168 zu vergleichen. Gronau hat (Braunschweig 1912. — 82 S.) in *Posidonius eine Quelle für Basilius' Hexaëmeron* nachgewiesen. *Le sixième jour de l'Hexaméron d'Épiphane de Chypre* wurde von Grébaut ROC. XVIII 432—441 in der äthiopischen Version mit Übersetzung publiziert. *Des hl. Johannes Chrysostomus Homilien über die Genesis oder das 1. Buch Mosis* hat Prinz Max, Herzog zu Sachsen, einer Neuübersetzung unterzogen (Paderborn 1913 — X, 966; 320 S.). Bei Whitaker *Chrysostom on 1 Cor. 1. 13* JTSt. XV 254—257 wird eindringend die von dem Heiligen gebotene Erklärung dieser Paulusstelle besprochen. *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste, 350—428 après J.-C.* erfuhr eine umfassende Gesamtwürdigung durch Pirot (Rom 1913. — XX, 334 S.). Dieu untersucht RHE. XIV 685—701 die Frage: *Le commentaire sur Jérémie du Pseudo-Chrysostome serait-il l'œuvre de Polychronius d'Apamée,* wobei er einer bejahenden Antwort zuneigt. Unter dem Titel *Pro Adriano* weist Mercati RB. 2. XI 246—255 zum Text der εἰςαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς des Antiocheners Adrianos wertvolles Material aus Katenen nach. Als Beispiel der exegetischen Manier des Alexandriners ATlichen Typen gegenüber wird von Komnenos EPh. XII 542—549 Ὁ „ἀποπομπαῖος“ ἐκ τῶν παρὰ Κυρίλλῳ τῷ Ἀλεξανδρείας τύπων καὶ εἰκόνων herausgegriffen. Über Φίλων ἐπίσκοπος Καρπασίας, den bekannten Verfasser eines Hohelied-Kommentars im 6. Jahrh., handelt Ch. Papadopulos EK. II 362—365. Die von Usener *Aus Julian von Halikarnass,* bezw. speziell aus dessen Hiob-Kommentar mitgeteilten Auszüge sind *Kleine Schriften* IV 316—333 wieder abgedruckt. Rahlfs macht TLz. XXXVIII 476 f. die *Mitteilung,* daß er die hsliche Grundlage der sog. Catena Lipsiensis vom J. 1772 f. in der Hs. No. 43 der Nationalbibliothek zu Athen ermittelt habe. An Išô'dâδ von Merw zu Apg. 17. 28 knüpft Bruston *Le poète Épiménide*

et l'Apôtre Paul RTQR. XXI 533 ff. an. Von Pincus wurden *Die Scholien des Gregorius Abulfarag Barhebräus zum Buche Numeri nach den vier in Deutschland vorhandenen Handschriften mit Anmerkungen herausgegeben* (Breslau 1913. — 43 S.). Von Denkmälern nicht exegetischer geistlicher Beredsamkeit wurde durch Cheïkho M. XVI 43—48 ميمر فى عيد ختانة للرب للقديس كيرلس الاورشلمى (*Une Homélie inédite de St. Cyrille de Jérusalem sur la Circoncision*), die er für echt hält, in einer arabischen Version ans Licht gezogen. In de fuga or. II des Nazianzeners findet sich die Bezeichnung der Seelsorge als *Die Wissenschaften der Wissenschaften*, in der Weymann *Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte* (s. oben S. 199) 371—378 eine polemische Spitze gegen eine gleichlautende Definition der Philosophie nachweist. Die bereits von Kraševinnikov (Dorpat 1911. — CXCIV, 63 S.) mit russischer Übersetzung und umfassender Einleitung edierten *Sancti Abramii archiepiscopi Ephesii Sermones duo* sind die nämlichen, deren Ausgabe durch Jugie im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift S. 385 zu notieren war. *La première homélie cathédrale de Sévère d'Antioche*, welche in der syrischen bis auf wenige Zeilen verloren ist, liegt vollständig in einer koptischen Version vor, mit der Porcher ROC. XIV 69—78 in Original und Übersetzung bekannt zu machen beginnt. Useners Edition der interessanten *Weihnachtspredigt des Sophronios* vom J. 634 ist *Kleine Schriften*. IV. 162—177 wiederholt. Ein noch unediertes griechisches Literaturdenkmal des 14. Jahrhs. wird bei Jugie *Le discours de Démétrius Cydonès sur l'Annonciation et sa doctrine sur l'Immaculée Conception* EO. 97—106 durch eine Inhaltsanalyse bekannt gemacht. Einen apokryphen bohairischen *Sermon sur la pénitence attribué à Saint Cyrille d'Alexandrie* hat Chaîne MFO. VI 493—528 ediert und übersetzt, wobei er anhangsweise ein Gleiches auch mit einem inhaltlich sich mit dem Pseudepigraphon berührenden Stück des äthiopischen Synaxars tat und das entsprechende des arabischen wieder abdruckte. Asketisches Schrifttum anlangend hat Greßmann ZKg. XXXIV 395—398 an Frankenbergs Ausgabe der syrischen Übersetzung des *Euagrios Pontikos* Kritik geübt und in Verbindung mit ihm hat Lüdtke ebenda XXXV 87—96 auf Grund einer Kollation der armenischen Übersetzung des Nonnenspiegels und des Mönchsspiegels des *Euagrios Pontikos* den Nachweis dafür erbracht, daß dieselbe auf eine syrische Vorlage zurückgeht. Ein weiteres äthiopisches Euagrianum wurde durch Grébaut *La mauvaise passion de l'avarice selon Évagrius d'après le ms. éthiopien nº 3 de M. É. Delorme* ROC. XVIII 427 ff. mit Übersetzung publiziert. Von Leipoldts Ausgabe *Sinuthii archimandritae vita et opera omnia* ist mit Unterstützung Crums der *Textus* des IV. Bandes (Leipzig 1913. — XVI, 234 S.

= *CSCO. Script. Coptici. Ser. II. Tom. V)* erschienen. Im zweiten Teile seiner Veröffentlichung über *Die im Äthiopischen, Arabischen und Koptischen erhaltenen Visionen Apa Schenute's von Atripe* bietet Grohmann ZDMG. LXVIII 1—46 in *Text und Übersetzung* uns *Die arabische Homilie des Cyrillus,* welche die Nacherzählung einer Vision Šenutes enthält, in deren Mittelpunkt eine auch liturgiegeschichtlich interessante himmlische Meßfeier steht. *I frammenti ascetici inediti del codice Bolognese 2702 (già 579),* die Amante Dk. I 523—547 edierte, zeigen die nächste Verwandtschaft mit dem „Pratum spirituale" des Johannes Moschos. Stählin hat ebenda II 171—174 *Zu den asketischen Stücken aus Cod. Bonon. 2702* alsbald zahlreiche Emendationsvorschläge gemacht. Grébaut hat ROC. XVIII 423—427 äthiopische *Sentences ascétiques d'après le ms. éthiopien nº 3 de M. É. Delorme* zu edieren und zu übersetzen begonnen und ebenda 317—325 und 429—432 nach derselben Hs. eine entsprechende Veröffentlichung zweier kleinerer Stücke ähnlichen Charakters, einer Serie von *Exhortations aux anachorètes* bezw. einer solchen von *Recommandations aux évêques et aux prêtres* geboten. Endlich ist durch den *Textus* von Connollys Ausgabe *Anonymi auctoris expositio officiorum ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta. II. Accedit Abrahae bar Līpheh Interpretatio officiorum* (Paris 1913. — 180 S. = *CSCO. Script. Syri. Ser. II. Tom. XCX*) unsere Kenntnis syrischer Liturgieerklärung um einen bedeutenden Schritt weitergefördert worden. — Hagiographie: Seine wertvolle Ausgabe von *Menologii anonymi byzantini saeculi X quae supersunt* hat Latyšev durch Veröffentlichung der Texte der Hs. Mosqu. 376 für Juni bis August in einem *Fasciculus II* (Petersburg 1912. — XIV, 428 S.) vervollständigt. *Le synaxaire éthiopien* betreffend bietet Nau ROC. XVIII 328 ff. eine Resumierung der OC. 2. II S. 193 notierten diesbezüglichen Ausführungen Guidis. Grébaut hat ebenda 312 ff. eine äthiopische *Notice sur Matthieu l'évangeliste d'après le ms. éthiopien nº 3 de M. É. Delorme* bekannt gemacht. Ein dem Kreise der Apostellegenden nahestehender armenischer Text, Դիոնեսիոս Արիսպագացւոյ ինքնակենսագրութիւնը *(Die Autobiographie des Dionysios Areiopagites)* wird HA. XXVII 641—660 von Akinian, eine legendarische Biographie eines anderen Apostelschülers, Глаголическое житіе св. папы Климента *(Das glagolitische Leben des hl. Papstes Klemens)* IRSL. XVII. Heft 3. 215—222 von Sobolevskij untersucht. Knopfs *Ausgewählte Märtyrerakten,* die vorzüglichste Erscheinung ihrer Art, haben eine *2. neubearbeitete Auflage* (Tübingen 1913. — VIII, 114 S.) erlebt. Eine Dissertation von J. Weber *De actis S. Acacii* (Borna-Leipzig 1913. — 57 S.) zeigt, daß dieselben aus einem Berichte über eine Disputation durch spätere Hände mißverständlich zu einem Martyrium umgestaltet wurden. *Das Martyrium des Basiliscus* wurde

ASPh. XXXV 44—51 durch Lüdtke aus einer Münchener griechischen Hs. ediert und anschließend ebenda 51—55 durch Jagić *Das Verhältnis der altkirchenslavischen Übersetzung zu diesem Text* untersucht. *Bruchstücke koptischer Märtyrerakten*, nämlich des Martyrions und der Thaumata von Theodoros Anatolios und seinen Genossen und je eines Matyrions von Leontios, Herakleides und Isidoros hat v. Lemm (Petersburg 1913. — 84 S., 1 Taf.) publiziert. Aus dem Armenischen wurde durch Euringer TG. V 369—374 *Die Passio des hl. Januarius von Benevent und seiner Gefährten* übersetzt. Beck hat *Die griechischen Lebensbeschreibungen des Athanasius auf ihr gegenseitiges Verhältnis und ihre Quellen untersucht* (Weida 1912. — 82 S.). Ohne Namennennung des Herausgebers wurde RO. VI 301—326 eine *Vita agiologica di Costantino il Grande da un codice vaticano* und 332—367 *Il testo greco del* **Βίος** *di S. Silvestro attribuito al Metafraste* erstmals nach zwei vatikanischen Hss. gedruckt. Die in zwei Rezensionen erhaltene alte *Vita S. Danielis Stylitae* fand AB. XXXII 121—216 einen Herausgeber an Delehaye, der anschließend 217—229 mit gewohnter Meisterschaft *De fontibus Vitae S. Danielis Stylitae* handelt. Ein rhetorischer **Βίος τοῦ ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν καὶ Ὁμολογητοῦ Θεοφάνους**, ein auch durch seine eigenartige rhythmische Form interessantes **Ποίημα Μεθοδίου Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως**, wurde durch Spyridon EPh. XII 88—96, 118—165 herausgegeben. Einen nach seiner Annahme zeitgenössischen Bericht über *La translation de S. Théodore Studite et de S. Joseph de Thessalonique* nach Konstantinopel publiziert Van de Vorst AB. XXXII 27—62 mit ausführlicher Einleitung. *A propos du moine Job Mélès (XIII[e] siècle)* weist Sakellaropulos EO. XVII 54f. zwei ältere Ausgaben seiner Biographie der Theodora von Arta nach. Nau hat ROC. XVIII 248—251 *Les Vies syriaques de saint Basile* auf Grund dreier Hss. des British Museum besprochen, ebenda XVIII 283—307, XIX 33—57 *La version syriaque de l'histoire de Jean le Petit* zu Ende publiziert, XVIII 270—276, 379—389 ein *Résumé de monographies syriaques* mit einer von wörtlichen Mitteilungen wichtiger Stellen durchflochtenen Inhaltsangabe der Biographie des Barṣaumâ von Nisibis eröffnet und XIX 103ff. *Une lettre de Théophile, patriarche d'Alexandrie, d'après la légende de Sérapion le Sindonite* durch Übersetzung des bei Bedjan, Acta martyrum et sanctorum Bd. V edierten syrischen Textes besser bekannt gemacht. *Das arabische Original der Vita des hl. Johannes von Damaskus* wird K. 4. XII 164—190, 321—331 durch Graf in einer deutschen Übersetzung allgemein zugänglich gemacht und literaturgeschichtlich gewürdigt. Die von Kekelidze TAK. 1912. III 1—41, 451—486 in russischer Übersetzung mit historisch-kritischer Einleitung vorgelegten **Свѣдѣнія грузинскихъ источниковъ о препод.**

Максимъ Исповѣдникъ *(Nachrichten der grusinischen Quellen über den ehrwürdigen Maximus Confessor)* sind eine ausführliche Biographie von Euphemios, dem Sohne des Gründers von Iviron auf dem Athos, und eine kurze Synaxarvita. *S. Hilarion d'Ibérie*, geb. 822, gest. 875, ist der Held eines von Peeters AB. XXXII 231—269 übersetzten georgischen Textes des 10. Jahrhs. Von den *S. Georgii miracula* verdanken wir Aufhauser eine Textausgabe (Leipzig 1913. — 178 S., 1 Taf.), während Grébaut ROC. XVIII 277—282 *Les miracles de l'archange Ragou'êl* im äthiopischen Original und in Übersetzung bis zu Ende mitteilte und ebenda XVIII 419—423, XIX 93—97 in gleicher Weise *Les miracles du saint enfant Cyriaque* bekannt zu geben begann. Einzelne der RhM. LXVIII 157—160 gebotenen *Nachträge* von Brinkmann beziehen sich auf Sprachliches und Sachliches in den Wundern der hll. Kosmas und Damianos, der Biographie des hl. Tychon von Johannes Eleemosynarios und der Passio des hl. Porphyrios. **Неизданное русское сказание о Жировицкой иконѣ Божьей Матери** *(Eine unveröffentlichte russische Erzählung über das Muttergottesbild von Zyrowičy)* wurde von Zukovič IRSL. 1912. II 175—249 ans Licht gezogen und mit einer ausführlichen, hauptsächlich lokalgeschichtlich interessanten Erläuterung begleitet. Von *Néo-martyrs orthodoxes* des 16.—19. Jahrhs. werden durch Arnaud EO. XVI 396—408 *Michel d'Athènes et Angelis d'Argos* und 517—525 *Les néomartyrs de Jannina Georges, Jean et Anastase* an der Hand der in Betracht kommenden griechischen hagiographischen und liturgisch-poëtischen Texte mit wohltuender Wärme behandelt. Um den von ihm publizierten Βίος eines Neomartyrs des 18. Jahrhs., Niketas Nisarios, handelt es sich bei einer Ἀληθείας βεβαίωσις betitelten Polemik von Karpathios EPh. XII 275—278. — Geschichtsschreibung: Von *Eusèbe: Histoire ecclésiastique, l. IX—X* und *Sur les martyrs de Palestine* liegt eine *Texte grec et traduction française, avec un index général des deux ouvrages* enthaltende Ausgabe von Grapin (Paris 1913. — LXXXVI, 541 S.) vor. Als *Eusebius Werke. VII. Band* hat in den Berliner *Griechisch-christlichen Schriftstellern* Helm *Die Chronik des Hieronymus (Erster Teil: Text.* Leipzig 1913. — 270 S.) ediert. *I documenti della Vita Constantini di Eusebio Cesarense* untersucht Casamassa (Rom 1913. — 60 S.). Eine *Note sur le préambule placé par Eusèbe en tête de l'Edit de Milan* BALAC. IV. 45 ff. hat Maurice zum Verfasser. Franchi de' Cavalieri tritt in einem Aufsatz über *Il labaro descritto da Eusebio* StR. I 161—188 für die volle Glaubwürdigkeit des einschlägigen Eusebianischen Berichtes ein. Von einer kritischen Ausgabe der *Procopii Caesariensis opera omnia* von Haury enthält die zweite Hälfte des *Vol. III* (Leipzig 1913. — X, 395 S.) die *VI libri Περὶ κτισμάτων sive De aedificiis cum duobus indicibus et appendice.*

Eine Untersuchung von Stepanov über Лѣтописец въскоръ патріарха Никифора въ Новгородской Кормчей *(Das Χρονογραφικὸν σύντομον des Patriarchen Nikephoros in der Novgorodschen Kormčaja)* IRSL. 1912. II 250—293 ist der Aera des Nikephoros gewidmet und bietet zum Schluß eine Vergleichung des russischen Textes mit dem griechischen Original. Bei Istrin Особый видъ Еллинскаго Лѣтописца изъ собранія Тихонравова *(Die persönliche Anschauung des hellenistischen Chronographen aus der Sammlung Tichonravov)* ebenda III 1—30 werden als Quellen einer ehemals Tichonravov gehörigen Chronik Malalas, Georgios Hamartolos u. A. nachgewiesen. Darkó hat UR. II 384—396 *Die letzten Geschichtschreiber von Byzanz* gut charakterisiert und AE. 1913. 101—109 speziell über *Laonikos Chalkondyles újabb kéziratairól (Neue Handschriften des L. Ch.)* berichtet, während TSz. II 198—214 von Miskolczi *Adatok Laonikos Chalkondyles életrajzához (Daten zur Biographie des L. Ch.)* eingehend erörtert werden. Ein Essay von Bauer über *Hippolytos von Rom, der Heilige und Geschichtschreiber* NJb. XVII 110—124 handelt auch über die zur Rekonstruktion seiner Chronik in Betracht kommenden orientalischen Quellen: eine wesentlich eine Übersetzung derselben darstellende armenische Chronik und syrische Stücke wie den s. g. „liber chalipharum" und Ähnliches. Մովսիսի Խորենացւոյ պատմութիւն Հայոց *(Des Mowses von Khoren Geschichte der Armenier)* wurde von Abełian und Harouthinnian in einer vorzüglichen kritischen Ausgabe (Tiflis 1913. — LXIII, 396 S.) vorgelegt. Auch von Կորիւն պատմութիւն Վարուց եւ մահուան Սրբոյն Մեսրոպայ *(Koriuns Geschichte des Lebens und des Todes des hl. Mesrop)* ist eine Neuausgabe (Tiflis 1913. — 72 S.) zu verzeichnen. Eine *Note sur la date et la vie de Cheikh 'Adi chef des Yézidis* von Nau ROC. XIX 105—108 bringt eine erste Kunde über einen die Anfänge der Sekte beleuchtenden syrischen Bericht eines Mönches Râmîšô' vom J. 1451. Endlich ist hier der Schluß von Conti Rossinis *Studi su popolazioni dell' Etiopia* RStO. VI 365—426 wegen der in Original und Übersetzung mitgeteilten bemerkenswerten Tigre-Texte über die Bet Asghedé und ihre Wanderungen namhaft zu machen. — Profane Fachwissenschaften: Neben kurze Σημειώματα περὶ ἰατροσοφίων von Stephanides BZ. XXII 377 f. tritt eine für die Kenntnis der medizinischen Literatur der Syrer epochemachende Veröffentlichung an Budges Ausgabe eines von einem Anhang astronomischer und astrologischer Varia und einer Rezeptensammlung gefolgten großen auf Galenos beruhenden Werkes: *Syrian Anatomy, Pathology and Therapeutics or „The Book of Medicines". The Syrian Text, edited from a rare Manuscript, with an English Translation* (Oxford 1913. — LXXVIII, 612; XXV, 804 S.). Graf hat in *Studien zur Geschichte der Philosophie. Festgabe zum 60. Geburtstage Cl.*

Baeumcker gewidmet (Münster i. W. 1913) 55—78 nach einer Beiruter Hs. *Psychologische Definitionen aus dem „Großen Buche des Nutzens" von Abdallah ibn al Faḍl (11. Jahrh.) aus dem Arabischen übersetzt.* An *Alkindi, Tideus und Pseudo-Euklid* haben Björnbo und Vogt (Leipzig 1912. — 6, VIII, 176 S.) in der aus dem Arabischen geflossenen lateinischen Übersetzung *Drei optische Werke* ediert und untersucht, von denen im Gegensatz zu den beiden anderen original arabischen das mittlere höchst wahrscheinlich von Hause aus griechisch abgefaßt war. — Rhetorische Prosa; prosaische Unterhaltungsliteratur: Der Θεοδώρου Δούκα Λασκάρεως ἐπιτάφιος εἰς Φρεδέρικον Β′ βασιλέα τῶν Ἀλαμανῶν wurde Bz. II 404—413 von Dragumes neu herausgegeben. *Zu Achiqar* bietet Nöldeke ZDMG. LXVII 766 einen Beitrag zur sprachlichen Erklärung des Papyrustextes. Nach Schmidt *Der weise Achikar der morgenländischen Sage und der Achikar des Buches Tobias nach der Übersetzung der Siebenzig* PB. XXVI 83—90 soll der Roman ein aus den JJ. 100 v. Chr. bis 100 oder 200 n. Chr. stammender literarischer Versuch jüdischer Kreise sein, unter den Heiden Propaganda zu machen. Boll erweist in einer Untersuchung über *Eine arabisch-byzantinische Quelle des Dialogs Hermippos. (Mit einem Beitrag von* Bezold. Heidelberg 1912. — 28 S.) als solche die griechische Übersetzung einer arabischen Schrift von Abû Ma'šar al-Balḫî, was den Dialog selbst über das 10. Jahrh. hinaufzudatieren und als seinen Autor Johannes Katrarios zu erkennen gestattet. — Poesie: Nach Chabiaras Ὁ Πατριάρχης Φώτιος καὶ ὁ Ἀκάθιστος Ὕμνος. (Samos 1912. — 19 S.) wäre der Hymnus selbst jedenfalls älter als Photios, der sich mehrfach auf ihn beziehe und das (mithin auf die Rettung der Hauptstadt aus der Russengefahr gehende) Prooimion: Τῇ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ hinzugefügt hätte. *Zu den von G. Bickell († 1906) ZDMG. 27, 566ff. veröffentlichten Gedichten des Cyrillonas* macht Vandenhoff ZDMG. LXVIII 163f. anläßlich ihrer Neuübersetzung durch Landersdorfer einige teils textkritische, teils das Verständnis fördernde Bemerkungen. Von Cheïkho wurde M. XVII 273—277 ميمر لمار اسحاق السرياني فى عيد بشارة العذراء *(Une Homélie inédite d'Isaac d'Antioche sur l'Annonciation)* nach einer syrischen Hs. der Beiruter St. Josephs-Universität in einer arabischen Übersetzung veröffentlicht. Seinem *Essai de vulgarisation des Homélies métriques de Jacques de Saroug* hat Babakhan ROC. XVIII 252—269, 348—374, XIX 61—68 fortgeführt, während XIX 101ff. eine *Note sur le manuscrit du British Museum or. 1300 (Hexaméron d'Emmanuel bar Schahharé)* von Nau sich auf den Umfang dieser syrischen Lehrdichtung des 10. Jahrhs. bezieht. Ebenda XVIII 390—395, XIX 58ff. werden von Delaporte als *Quelques textes coptes de la Bibliothèque Nationale de Paris sur les XXIV vieillards de l'Apocalypse* bohairische liturgische

Poesien teils besser, als sie es bisher waren, teils erstmals bekannt gemacht, während eine Fortsetzung der *Parerga Coptica* von Gaselee (Cambridge. — 28 S.) neben einem Text *De Abraha et Melchisedec* einen *Hymnus de Sinuthio* bringt. Chaîne hat ROC. XVIII 337—347 sein *Répertoire des Salam et Malke'e contenus dans les manuscrits éthiopiens des bibliothèques d'Europe* zu Ende geführt und Grébaut ebenda 310 ff. einen äthiopischen *Hymne à Jesus-Christ* aus der Hs. Brit. Mus. Or. 624 ediert. *Kleine Beiträge zur kirchenslavischen Literatur* eröffnet Franko ASPh. XXXV 150—179, indem er *Konstantins „Alphabetisches Gebet"*, eine an der Spitze derselben stehende formell und inhaltlich schöne Dichtung, eingehend behandelt. Nach Leclerq *Devoirs d'Écoliers d'après une Table et des Ostraka* BALAC. III 209—213 erweist sich ein zu Unrecht für eine Anrufung des hl. Georg gehaltener metrischer griechischer Text als ein poetisches Schulexercitium über die Pflichten des Landmannes. Eine jambische Paränese an seinen Sohn und Erben sind *Die Musen des Kaisers Alexios I*, die Maas BZ. XXII 348—369 gefolgt von einem metrischen Gebet des Herrschers ediert und bespricht. Von *Deux poètes byzantins inédits du XIIIe siècle*, einem Makarios Kalorites und einem Konstantinos Anagnostes, hat Banescu (Bukarest 1913. — 20 S.) je zwei Gedichte aus der Hs. Vat. Pal. Gr. 367 bekannt gemacht. Einige Παραγνωρισθέντες στίχοι τοῦ Κεδρηνοῦ wurden von Lampros NHm. X 197 f. ans Licht gezogen und Γραφαὶ καὶ νέον τέμαχος τῆς ἐπὶ τῇ Ἁλώσει τῆς Κωνσταντινουπόλεως μονῳδίας τοῦ νομοφύλακος Ἰωάννου διακόνου τοῦ Εὐγενικοῦ κατὰ κώδικα τῶν Μετεώρων von Beës VVr. XVIII 319—327 vorgelegt. Auf einen Παῦλος Ὑδρουντηνὸς ὁ ζωγράφος bezieht sich ein von Lampros NHm. X 347 mitgeteiltes Epigramm. Εἰς τὸν Διγενῆ Ἀκρίτην τοῦ Ἐσκωριάλ ist ein textkritischer Beitrag von Kukules Lg. IV 316 f. zu verzeichnen. *Eine Digenisübersetzung aus dem 13. Jahrhundert* ins Vlämische oder Französische hält Hesseling BZ. XXII 370 f. auf Grund der Einleitungsverse eines um 1270 entstandenen vlämischen Gedichtes über das Leben Christi nicht für ausgeschlossen. Ein Λείψανον στίχων ἐξ Ἀχιλληίδος hat Lampros NHm. X 344 ff. aus einer Hs. der Laurenziana in Florenz veröffentlicht. Polites erläutert Lg. IV 185—235 Τὰ δημώδη ἑλληνικὰ ᾄσματα περὶ τῆς δρακοντοκτονίας τοῦ ἁγίου Γεωργίου durch den Nachweis interessanter Parallelen, während Skias ebenda 315 einen textkritischen Beitrag Εἰς τὰ δημώδη βυζαντινὰ ᾄσματα καὶ εἰς τὸν Ἀκρίταν τοῦ Ἐσκωριάλ beisteuert. Αἱ πηγαὶ τῆς Ἐρωφίλης wären nach Deinakes ChrK. I 435—447 die Tragödien Senecas, die auf den Dichter durch das Medium italienischer Poesie gewirkt hätten, ebenso wie nach seinen Ausführungen ebenda 448—466 als Πηγαὶ τοῦ Ἐρωτοκρίτου Vergilius und Statius in Betracht kämen. *Die Altamharischen Kaiserlieder* hat Littmann in einer *Rede*,

gehalten am 27. Januar 1914 zur Feier des Geburtstages Sr. Majestät des Kaisers in der Aula der Kaiser Wilhelms-Universität Straßburg (Straßburg. — 36 S.) besprochen und in Übersetzung vorgeführt und *Lieder der Tigre-Stämme* in zwei Bänden (Leyden 1913) publiziert. Auf dem Gebiete der armenischen Poesie endlich sind namhaft zu machen die Veröffentlichung von Poturian Առաքել Սիւնեցի եւ իւր քերթուածները։ Ուսումնասիրութեամբ հրատարակեց *(Arakel der Siunier und seine Poëme, untersucht und herausgegeben)* (Venedig. — LIV, 358 S.), von Gasandjian Միջնադարեան սիրերգուներ *(Die mittelalterlichen Liebhaberdichter).* N. 1913. 225—231 und von Gouyoumdjian Ժողովրդական բանահիւսութիւն Անտունի *(Das Volksepos „Antuni")* ebenda 232—243.

VI. Die Denkmäler. — Ausgrabungen und Aufnahmen: Mit nachdrücklicher Berücksichtigung des Orients berichtet J. P. Kirsch in seinem *Anzeiger für christliche Archäologie* RQs. XXVIII 37—41 über *Ausgrabungen und Funde.* Von einzelnen Ausgrabungsberichten wird der von Germer-Durand RB. 2. XI 71—94, 222—246 unter dem Titel *La maison de Caïphe et l'église Saint Pierre à Jérusalem* über die einschlägigen erfolgreichen Ausgrabungen der Assumptionisten erstattete durch ein sorgfältiges Verhör der literarischen Zeugnisse über das Heiligtum der Reue des Apostelfürsten eingeleitet. Heberdeys *IX. Vorläufiger Bericht über die Grabungen in Ephesus 1907—1911* und Keils *Vorläufiger Bericht über die Arbeiten in Ephesus 1912* JhOAI. XV 157 ff. bezw. 183 ff. sind für uns von Bedeutung, soweit sie sich auf die Marienkirche und einen gemeinhin als „Grab des hl. Lukas" bezeichneten, zu einem christlichen Kultraum umgewandelt gewesenen ursprünglich paganen Rundbau beziehen. Ein *Rapport sur les fouilles entreprises à Baouit* von J. Maspero AIBL. 1913. 287—301 gibt vorläufige Kunde von dem reichen Ertrag an Fresken, Inschriften und Graffiti, den die unter seiner Leitung wieder aufgenommenen bereits wiederum aufzuweisen haben. Unter den jüngsten Publikationen über Aufnahmen, bei denen Grabungen nicht notwendig waren oder vorerst noch nicht unternommen wurden, steht diejenige über die *Deutsche Aksum-Expedition herausgegeben von der Generalverwaltung der Königl. Museen zu Berlin* (Berlin 1913) weitaus obenan. An den von Littmann bearbeiteten I. Band (64 S., 3 Taf.), der den *Reisebericht der Expedition,* sowie die *Topographie und Geschichte Aksums* zum Gegenstande hat, schließt sich im II. Band (240 S. 31 Taf.) ein Bericht von Krencker über *Ältere Denkmäler Nordabessiniens,* deren neben Stelen, Thronen und Palastanlagen ein altchristliches Felsengrab und die zwei frühmittelalterlichen Kirchen von Debra Damo und Asmara zu sorgfältiger Beschreibung gelangen. Im III. Bande (112 S. 11 Taf.) endlich führt v. Lüpke weitere *Profan- und Kultbauten Nordabessiniens aus älterer und neuerer Zeit* vor. Nach Abschnitten über

bautechnische Einzelheiten, die Gesamtanlage der Ortschaften, die Anordnung der Wohngehöfte und ihrer Baulichkeiten tritt der Sakralbau beherrschend in den Vordergrund. Seine beiden Haupttypen, derjenige der Rund- und derjenige der Rechteckkirche, werden zunächst zusammenfassend behandelt und dann an je einer stattlichen Reihe sie vertretender Einzeldenkmäler verfolgt. Ein Kapitel über religiöse Abzeichen und Kultgeräte macht den Schluß. Für den Boden Palästinas ist vor allem auf die mustergiltigen Aufnahmen zu verweisen, welche die beiden oben S. 176 f. vorläufig angezeigten Publikationen von Vincent und Abel bringen. Untersuchungen von Mackenzie über *The Philistine City of Askalon* PEF. 1913. 8—23 haben auf Schritt und Tritt auch mit der Befestigung der Kreuzfahrerzeit zu rechnen. Gleichfalls in erster Linie wegen des über Askalon Gesagten verdient hier Thierschs *2. Archäologischer Jahresbericht* über Palästina ZDPV. XXXVII 60—93 Erwähnung. Seine dankenswerte Beschreibung von Ἐκκλησίαι τῆς Καλαμάτας hat Dukakes EPh. XII 271—274 für sechs weitere (Nikolaos; Konstantinos; Koimesis; Apostel; Nikolaos ὁ Παλαιός; Taxiarchai) fortgesetzt. Bei Zoës Θεοτόκος ἡ Σκοπιώτισσα, μεσαιωνικὸς ναὸς ἐν Ζακύνθῳ Bz. II 504—510 werden eine Kreuzkuppelkirche des 15. Jahrhs. und ihr Gemäldeschmuck beschrieben. Αἱ ἀρχαιότητες καὶ τὰ βυζαντιακὰ μνημεῖα τῆς βορειοδυτικῆς Ἠπείρου sind Gegenstand NHm. X 276—288 wiedergegebener Berichte von Euaggelides. Bei F<ilow> Търновскитѣ старини и землетресението *(Les antiquités de Tirnovo et le tremblement de terre)* BSAB. III 305 ff. wird der durch das letztere geschaffene Zustand der ersteren in Wort und Bild vorgeführt. Škorpils Археологически бѣлѣжки отъ Странджапланина *(Notes sur les antiquités de Strandjaplanina)* ebenda 235—262 bringen an Christlichem neben alten Festungsbauten die Sophienkirche von Viza und ein hochinteressantes Höhlenkloster des hl. Nikolaos bei Michia zur Beschreibung. Die *Erdburg an der Amanuspforte*, ein nunmehr von der Bagdadbahn erreichter Punkt, dessen strategische Wichtigkeit schon der Alexanderzug aufdeckte, wird durch die Ruinen einer Burg der kleinarmenischen Könige bezeichnet, die von Gottwald OL. VI No. 58 beschrieben werden. Von Astwadzadurian Պատկերացոյց Հաւաքածոյ մասնաւոր Հնութեանց Մ՟այր Աթոռոյ Ս. Էջմիածնի եւ շրջակայից *(Illustrierte Sammlung der Antiquitäten von Etschmiadzin und seiner Umgebung)* liegt ein II. Heft (Jerusalem, 1913. — XVI, 59 S.) vor. — Archäologie und Kunstgeschichte: Ein vorzügliches *Kompendium der Palästinischen Altertumskunde* von Thomsen (Tübingen 1913. — 109 S.) berücksichtigt auch die Denkmäler der frühchristlichen und byzantinischen Zeit. In einem unter der Leitung von Burger erscheinenden großartigen *Handbuch der Kunstwissenschaft* sind als *Lieferungen 3f., 7ff. 12, 15, 19, 23f.* zehn Hefte einer *Die altchristliche Kunst von ihren*

Anfängen bis zur Mitte des ersten Jahrtausends behandelnden Darstellung von Wulff (Berlin 1913f. — S. 1—320 18 Taf.) zur Ausgabe gekommen Über eine *Exhibition of ancient Russian art in Moscow,* die einen guten Überblick über die Gesamtentwicklung der russischen Kunst vom 14. bis 16. Jahrh. vermittelte, hat Lykiardopulos BMg. XXIII 94 f. referiert. — Architektur: Ein den Gegenstand in durchaus eigenartiger Weise behandelndes Werk von Benoit *L'architecture* widmet das zweite Buch des *L'Orient médiéval et moderne* betitelten II. Bandes (Paris 1912. — IV, 543 S.) der christlich-orientalischen Baukunst. *The origin of the Persian double dome,* der nicht vor Ende des 14. Jahrhs. auftrete, und die Möglichkeit eines Zusammenhanges dieser Bauform mit Indien untersucht Cresswell BMg. XXIV 94—99, 152—156. Eine *Geschichte des altchristlichen Kapitells* von Wilken von Alten (München-Leipzig 1913. — 110 S.), die vor allem die Sphäre des Frühbyzantinischen berührt, läßt leider die notwendige Beherrschung der Zusammenhänge mit der paganen Antike vermissen. Bei Baird *La „Colonna Santa"* BMg. XXIV 128—131 werden alte Parallelen zu dieser in der Pietàkapelle von St. Peter aufbewahrten Spiralsäule namentlich auf einem zu Samagher in der Nähe von Pola gefundenen Elfenbeinreliquiar des 4. oder 5. Jahrhs. nachgewiesen. Für *die Oktogone von Antiochia, Nazianz und Nyssa* begründet Birnbaum RKw. XXXVI 181—209 *Rekonstruktionsversuche,* die ihn sehr entschieden gegen die Orienthypothese Strzygowskis Stellung nehmen lassen. Auch Weigand zeigen ihr gegenüber *Neue Untersuchungen über das Goldene Tor in Konstantinopel* MAIA. XXXIX 1—64 in einer ablehnenden Haltung, für die namentlich eine auf der Grundlage eines breitesten Vergleichsmateriales durchgeführte stilgeschichtliche Würdigung der Akanthuskapitelle des von ihm der Zeit des jüngeren Theodosios zugewiesenen Denkmals maßgebend ist. *Santa Sofia di Costantinopoli* behandelt Costantini AC. 1913. 97—106. *Byzantinische Substruktionsbauten Konstantinopels* hat Wulzinger JbDAI. XXVIII 370—395 mit vorbildlicher Sorgfalt aufgenommen, während er BZ. XXII 459—473 *Die Steinmetzzeichen der Bin-bir-Direk* für den nicht verschütteten Teil dieser mächtigsten jener Anlagen in möglichst vollständiger Liste zusammenstellt. In der unter jener aus der byzantinischen Myrelaion-Kirche hervorgegangenen Moschee liegenden säulengetragenen Krypta glaubt Gottwald OL. VI No. 122 *Die Kaisergruft in der Budrumdschami* erkennen zu dürfen, die durch Romanos Lykapenos angelegt wurde. Über *Die Marienkirche in Ephesus* handelt J. P. Kirsch RQs. XXVIII 35 f. auf Grund der oben notierten vorläufigen Ausgrabungsberichte. Ein Ungenannter beschreibt OMsO. XXXIX 152—155, 192 ff. kurz als *Jerusalems historische Bauten* die Grabeskirche und den Harâm-eš-Šerîf. Williams weist PEF. 1913. 179—183 *Crosses on*

the Mosque of the Dome of the Rock, Jerusalem nach und glaubt, die betreffenden Werkstücke byzantinischen Ursprungs seien von den Kreuzfahrern dem mohammedanischen Bau eingefügt worden. Ein reicher Schmuck ausgezeichneter photographischer Aufnahmen verleiht einer *Notiţa despre arhitectura sfântului Munte (Notiz über die Architektur des Heiligen Berges)* Athos von Bals BCMI. VI 1—49 ihren Wert. *Beiträge zur Kenntnis christlicher Baudenkmäler in Bulgarien* enthält eine Dissertation von Zimmermann (Berlin 1913. — 27 S.). Balastchew berichtet BSAB. III 327 über Храмътъ „Св. Теодоръ Стратилатъ" въ с. Недобърско *(L'église de Saint Théodore Stratilate à Nédobarsko, arrond. Razlog)*. Auf Худжавсккій монастырь на Кавказѣ *(Das Kloster Hudjab im Kaukasus)* weist Pigarev StG. 1913. Juni 54ff. anläßlich einer dasselbe bedrohenden Entstellung hin. Die auf Ausgrabungen der jüngsten Zeit gegründeten Mitteilungen von Gerola über *Il sacello primitivo di S. Vitale* in Ravenna RF. I 427—432, 459—470 sind auch für das Verständnis des Justinianischen Neubaues von Wert. — Malerei: Von Beës wird Bz. II 457—473 durch Nachweis weiterer 22 Βυζαντηνοὶ ζωγράφοι πρὸ τῆς ἁλώσεως eine Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς βυζαντηνῆς γραφικῆς erbracht, aus der besonders hervorgehoben zu werden verdient, daß der von Theodoros Prodromos gefeierte Eulalios nur ein Erneuerer oder Ergänzer der Mosaiken der Apostelkirche im 12. Jahrh. sein soll. *Les mosaïques de Saint Démétrius* haben Diehl und Le Tourneau MP. XVIII 225—247 (dazu Taf. XVI—XXI) in glänzenden Reproduktionen publiziert. F‹ilow› macht BSAB. III 303f. Mitteilungen über Фрескитѣ въ Бояиската църква при. Софія *(Les fresques de l'église de Boïana près de Sofia)*. *Un nouveau manuscrit grec des Evangiles et du Psautier illustré* wurde durch Omont AIBL. 1912. 514—517 annonciert. Franchi de Cavalieri beschreibt AB. XXXII 230—235 *Un antica rappresentazione della translazione di Teodoro Studita*, welche das vatikanische Basileios-Menologion zum 11. November aufweist. Über *Mâni et les origines de la miniature persane* äußert sich Cumont RA. 4. XXII 82—86 auf Grund von Notizen bei Augustinus und Aφrêm und der Funde Le Coqs. Aus dem 13. und 14. Jahrh. stammende *Coptic miniatures in Egyptian churches and monasteries*, nämlich dem Dêr Abi Sufên bei Alt-Kairo und dem nitrischen Makarioskloster, macht Herzog Johann Georg zu Sachsen BMg. XXIII 203f. bekannt. Bei Griffith *The Nubian Texts of the Christian Period* (s. oben S. 195) zeigt Taf. II die stark zerstörte Darstellung Christi, die in der Berliner Hs. Orient. Quart. 1020 als Titelbild des Kreuzeshymnus steht. Eine für das Studium der armenischen Buchmacherei und ihrer Geschichte epochemachende Publikation von Macler *Miniatures Arméniennes. Vies du Christ, peintures ornamentales (X^e au XVIIe siècle)* (Paris 1913. — 68 Taf.,

44 S. erläuternder Text) wird näher besprochen werden. *Zwei auf Holz gemalte Köpfe aus Deir-Abu-Makarios* werden BZ. XXII 448 ff. durch Herzog Johann Georg zu Sachsen publiziert. Ein nach Amerika gelangtes Werk des kretischen Malers Andrea Rico (Wende des 13. zum 14. Jahrh.), *The Princeton Madonna and some related paintings* in der Ikonensammlung des russischen Fürsten Lichačev führt Keyes AJA. XVII 210—222 vergleichend vor. Von einer Иконы Московскаго придворнаго собора Спасъ на Бору *(Die Ikonen der Moskauer Hofkirche „Erlöser im Walde")* der Forschung erschließenden Publikation von Prokrychkine bringt ein erster Teil Иконы писанныя ранѣе начала XVII-го вѣка *(Die Ikonen aus dem frühen Anfang des 17. Jahrhs.)* (Moskau 1913. — 20 S., 12 Taf.). Chčekotov behandelt StG. 1913. April 38—42 Нѣкоторыя четы стиля русскихъ иконъ XV-го вѣка *(Einige Punkte des Stils der russischen Ikonen des 15. Jahrhs.)*, während Mouratov ebenda Juli-September 25—33 Иконопись при первомъ царѣ изъ дома Романовыхъ *(Die Ikonenmalerei unter dem ersten Zaren des Hauses Romanov)* charakterisiert. Schließlich mag hier auch die Veröffentlichung erwähnt werden, deren Gudas Bz. II 329—357 die Μεσαιωνικὰ χαράγματα πλοίων ἐπὶ τοῦ Θησείου in Athen gewürdigt hat, Zeichnungen, mit denen Hände des 16. oder beginnenden 17. Jahrhs. die Wände des antiken Tempels bedeckten und die als Abbildungen verschiedener byzantinischer Schiffstypen lehrreich sind. — Plastik: *Zur Provenienz der Sarkophage des Junius Bassus und Lateran. n. 174* vertritt Baumstark RQs. XXVIII 1—16 die Anschauung, daß genügende Gründe vorhanden seien, um die beiden Meisterwerke altchristlicher Sarkophagskulptur für den Orient in Anspruch zu nehmen. Von Ebersolt RA. 4. XXI 333—339 publizierte *Sculptures chrétiennes inédites du musée de Constantinople* gehören wohl noch dem 4. Jahrh. an. Es sind ein Fragment vom Ἕβδομον bei Konstantinopel wohl mit Apostelgestalten und aus Laodikeia stammende Bruchstücke vom Rande einer wohl liturgisch verwendet gewesenen Platte, deren reicher bildlicher Dekor neben Adam und Eva, Abrahamsopfer, Auferweckung des Lazarus, Jonasszenen und vielleicht dem Ansatz eines Einzugs in Jerusalem die Szene der Verfluchung des Feigenbaumes durch Christus aufweist. Von Pančenko IRAIK. XVI 1—359 bekannt gemachte und ausführlich gewürdigte Рельефы изъ Василики Студия въ Константинополѣ *(Reliefs in der Studionbasilika zu Konstantinopel)* stammen anscheinend aus dem 5. oder 6. Jahrh. und bringen u. A. einen Christus in ägyptischem Typus, eine Maiestas Domini, einen Einzug in Jerusalem und eine Apostelgruppe. An Büsten in Mailand, Lateran, Konservatorenpalat und Louvre werden von Delbrück MAIR. XXVIII 310—352 *Porträts byzantinischer Kaiserinnen* unter sorgfältiger Verfolgung der weiblichen Kopftracht der Spät-

antike auf Ariadne, die Gemahlin des Anastasios, und auf Theodora gedeutet. Unter den durch van Stolk in einem *Catalogue des Sculptures, Tableaux, Tapis etc. formant la collection d'objets d'art du Musée van Stolk, Janstraat 50-Harlem* (La Haye 1912. — 136 S. 5 Taf.) beschriebenen Stücken gehören einige Holzskulpturen dem im weiteren Sinne byzantinischen Kreise an. Im *Fitzwilliam Museum* weist der von Dalton in einem *Catalogue of the mediaeval ivories, enamels, jewellery, gems and miscellaneous objects bequeathed to the Museum by Frank McLean* (Cambridge 1912. — 137 S., 27 Taf.) beschriebene Fonds zwei byzantinische Elfenbeinskulpturen auf. — Kunstgewerbe: Das Standwerk für ihr Gebiet, auf welchem dem christlichen Osten eine so bedeutsame Rolle zufällt, wird auf lange hinaus v. Falkes zweibändige *Kunstgeschichte der Seidenweberei* (Berlin 1913. — XLII, 128; 147 S.) bleiben. Eine Spezialstudie über *Byzantine silks in London Museums* von Lethaby BMg. XXIV 138—146. 185 ff. geht auf deren Technik und Ornamentformen näher ein, während bei Lampros NHm. X 209—214 die Frage zur Diskussion steht, ob Τὸ στέμμα καὶ ἡ χλαμὺς τῶν αὐτοκρατόρων τοῦ Βυζαντίου, genauer diese kaiserlichen Insignien des Johannes Tzimiskes und Nikephoros Phokas noch wirklich, wie behauptet wird, sich auf dem Athos befinden. Über einen beim Dorfe Malaja Pereschtschepina im Konstantinogradschen Bezirke des Poltawschen Gouvernements gemachten Goldfund byzantinischer und sassanidischer Provenienz hat AA. 1913. 229—234 Pharmakowsky, über eine in Rumänien gefundene christliche Bronzelampe des 5./6. Jahrhs. ebenda 392 Pârvan berichtet. Сребъренъ тасъ отъ XVI вѣкъ *(Une tasse en argent de 1578)* mit Brustbild des hl. Nikolaos und reichem ornamentalem Dekor wurde BSAB. III 325 durch F⟨ilow⟩ publiziert. Von Supka RQs. XXVII 162—191 bekannt gemachte und im Sinne einer entschlossen nach dem Orient blickenden Forschung eingehend besprochene *Frühchristliche Kästchenbeschläge aus Ungarn* erwecken durch ihr reiches, teilweise stark synkretistisches ikonographisches Material ein hervorragendes Interesse. *Ein Rauchfaß aus Aegypten* in der Großhgl. Altertümersammlung in Karlsruhe wurde MAIR. XXVIII 183—191 durch Drexel, *Ein orientalisches Incensorium* gleicher Herkunft im Museum von Campo Santo zu Rom RQs. XXVII 192 ff. durch de Waal publiziert. Zwei *Tables en terre cuite peinte, d'époque copte* hat R. Weill RTPhEA. XXXVI 100 f. am Schlusse einer Publikation von *Monuments égyptiens divers* veröffentlicht. *Un fragment de poterie byzantine à décor humain et végétal,* das in Algier gefunden wurde, hat van Gennep RA. 4. XVIII 450 f. besprochen. Die Fortsetzung einer Studie von Hänsler über *Die Lampe, ihre Bedeutung und Entwicklung in Palästina* HL. LVIII 13—22 verfolgt ihr Thema bis in die frühchristliche Zeit hinein. — Symbolik und Ikonographie: *Zum*

Ursprung der altchristlichen Fischer- und Fischsymbolik liegt ARw. XVI 300—306 ein interessanter, aber wenig überzeugender Hinweis von Eisler auf samaritanische Vorstellungen vom Messias als dem wiederkehrenden Josua bēn Nūn vor. Über *The symbolism of certain catacomb frescoes* hat Ross Barker BMg. XXIV 43—50, 103—109 gehandelt. *Von der Kunstgeschichte des Kruzifixes* handeln Darlegungen von Krieg HpB. CLIII 241—260, 330—345 auf Grund der neueren einschlägigen Forschung mit gerechter Berücksichtigung des Orients. Der zweite Teil von Vincents Arbeit über *Quelques représentations antiques du Saint-Sépulcre constantinien* RB. 2. XI 94—109 gestaltet sich zu einer vortrefflichen Skizze der ikonographischen Entwicklung des Sujets des Myrophorenganges. Bei S. Reinach *Les obsèques de la Vierge* RA. 4. XV 334—340 (mit einer brieflichen Mitteilung von Millet) wird anläßlich einer die Szene darstellenden *Peinture catalane de la Collection Sulzbach (Paris)* die Möglichkeit einer Beeinflussung der katalanischen Kunst um 1400 durch byzantinische Vorbilder der Palaiologenzeit ins Auge gefaßt. Zu den *Nachwirkungen des römischen Kaiserreiches* in Rußland rechnet Lezius DMsR. I 7 bis 18 das ein- und zweiköpfige Adlerwappen, von denen das letztere durch die byzantinischen Kaiser immer geführt worden sein soll. — Epigraphik: Auf einige bei Filow Антични паметници въ Народния Музей *(Monuments antiques au Musée National)* BSAB. III 1—52 publizierte frühchristliche Inschriften wurde oben S. 169 genauer hingewiesen. *Les inscriptions du Sinai* behandelt Abel RB. 2. XI 111f. kurz in einer kritischen Auseinandersetzung mit Tafrali. Die ebenda 112—115 von ihm bekannt gemachten griechischen *Inscriptions en mosaïque à el-Mehayiet* gehören dem leider vorläufig wieder verschütteten wundervollen Mosaikfußboden einer 17 m langen und 10 m breiten frühchristlichen Kirche an. Zwei kurze Ἐπιγραφαὶ ἐκ *Behnesa*, von denen die eine einen „δεσπότης" Phokas, die andere die Venetianer nennt, hat P⟨apamichaël⟩ Pant. VI 168 veröffentlicht. Einige byzantinische Grabinschriften befinden sich unter den von Seuze BCH. XXXVI 534—641 beschriebenen *Antiquités thraces de la Propontide: Collection Stamoulis.* Den griechischen Text eines Friedensvertrags zwischen Byzanz und den damals noch heidnischen Bulgaren vom J. 814 enthält das an Сюлейманкьойскиятъ надписъ *(L'inscription de Suléïmankeni)* von Zlatarski BSAB. III 131—179 neuedierte und eingehendst kommentierte epigraphische Denkmal. Einen Beitrag von Latyšev Къ исторіи христіанства на Кавказѣ *(Zur Geschichte des Christentums im Kaukasus)* (Petersburg 1911. — 30 S.) ergänzen einige Греческія надписи изъ Ново-Аѳонскаго Монастыря *(Griechische Inschriften aus dem Neu-Athoskloster).* Bei Moritz-Euting *Inschriften aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien. II. Syrische und hebräische*

Inschriften (Leipzig 1913. — 21 S.) finden sich neun teilweise schon von Pognon publizierte christliche Nummern. *Encore le pierres tombales du musée Guimet* betrifft ROC. XVIII 325 ff. Naus Zusammenfassung ihm von Decourdemanche zu den Epitaphien ostturkestanischer Nestorianer zur Verfügung gestellter interessanter Bemerkungen. Band III von Quibells *Excavations at Saqqara* (Kairo 1912. — 227 S.) bringt von *The monastery of Apa Jeremias* speziell *The coptic inscriptions*. In *Deutsche Aksum Expedition*. Band IV (Berlin 1913. — 94 S. 6 Taf.) bietet Littmann in mustergiltigster Publikation *Sabäische, griechische und altabessinische Inschriften*. Unter den letzteren sind neben einer Neuedition vor allem der großen christlichen Inschrift des 'Êzânâ an neuem christlichem Material die historische Inschrift eines Dân'êl aus dem 7.—12. Jahrh., ein Fragment, eine Taufbeckeninschrift und mehrere Graffiti zu buchen. — Numismatik: Von Tolstoi *Monnaies byzantines* entfallen die Lieferungen III—V (Petersburg 1913. — S. 225—592. Taf. 16—42) auf die Zeit von Justinos I. bis Maurikios. Durch Mouchmow werden BSAB. III 224—234 **Двѣ неиздадени български монети** *(Deux monnaies bulgares inédites)* mit dem Bildnis des hl. Démetrios, die von einem der drei ersten Asseniden herrühren, publiziert und eingehend mit byzantinischem Parallelenmaterial verglichen. Über Հայկական դրամները *(Die armenischen Münzen)* sind Bemerkungen von Asturian N. 1913. 307—311 zu verzeichnen. Über *Blei- und Goldbullen im Mittelalter, ihre Herleitung und ihre erste Verbreitung* handelte eine Habilitationsschrift von Eitel (Freiburg i. B. 1912. — XV, 89 S.). *Plombs, byzantins découverts à Carthage* wurden von Monceaux und Delattre BSNAF. 1911. 107 f., 164 f., 187, 237 f., 244 f., 311 f. und 1912. 197 f., 208 f., 218 f., 267 f., 331 ff., 353 ff., 394 f., 400 f., 429 ff., *Sceaux byzantins découverts à Constantinople* von Monceaux und Bordeaux ebenda 1912. S. 305 f. bekannt gemacht. Nach Roman *Sceau du prieuré de la Charité sur Loire* ebenda 1911. 139 ff. wäre dieses seit dem J. 1270 benützte Siegel mit sitzender Theotokos und Kind, einem Engel, einem Vogel und der Beischrift ΕΜΜΑΝΟΥΗΛ ein byzantinisches Stück des 6. oder 7. Jahrhs. 'Ο κατεπάνω 'Ιταλίας Πόθος Ἀργυρός dem eine bei Schlumberger, Sigillographie S. 261 veröffentlichte Bleibulle angehört, ist nach Konstantopulos Bz. II 397—403 derjenige, welcher in den JJ. 1032 ff. amtierte, nicht ein gleichnamiger Feldherr des 10. Jahrhs.

VII. Geschichte der orientalischen Studien. — *Zum ältesten slavischen Alphabet*, dem Abecedarium bulgaricum, vertritt Rešetar ASPh. XXXV 62—67 die Anschauung, daß es, die Arbeit eines Nichtslaven spätestens des 12. Jahrhs., eine griechische Vorlage gehabt habe. Zabughin behandelt in *Spigolature umanistiche constantiniane* RO. VI 327—331 die Stellung der römischen Humanistenkreise der

Renaissance zu den Konstantinsschriften des Eusebios und der byzantinischen Konstantinslegende, während ebenda VII 89—95 *L'autografo dei „Cesari" di Pomponio Leto*, das aus dem Nachlasse A. Bevignanis für die Vaticana erworben wurde, ihm Anlaß gibt, eine Untersuchung über ihr Verhältnis zur gesamten byzantinischen Geschichte zu eröffnen. Nach Kalemkiar 1513 f. *Հայ տպագրին գիւտին պատմութիւնը եւ նոր լուսաւորութիւններ (Die Geschichte des ersten armenischen Druckes im J. 1513 in neuer Beleuchtung)* HA. XXVII 709—718 war jener Druck das Werk der Offizin eines italienischen Orientalisten D‹enochrito› T‹erra›Z‹in›A (= Terracino). Ebenderselbe stellt ebenda XXVIII 18—22 fest, daß *Հռոմայ առաջին հայ տպագրութիւնը 1579 ին է (Das erste römische armenische Druckwerk aus dem J. 1579 stammt)*, und 7—18, daß *Հայ Աստուածաշունչի տպագրութեան ջանքեր Ոսկանէն յառաջ (Die ersten Versuche zur Edition der armenischen Bibel vor Oskan)* vom J. 1585 datieren. *The so-called Biblical* Greek haben, wie Harris ExpT. XXV 54 f. dartut, schon in den JJ. 1859—63 E. Masson und Lightfoot als das gesprochene Griechisch der hellenistischen Zeit aufgefaßt. Darüber, *Wie wir arabisch sprechen lernten*, plaudert F. Dunkel HL. LVIII 33—39. *Der gegenwärtige Stand der hagiographischen Forschung* wird durch v. der Essen Gw. I 210—214 unter guter Berücksichtigung der Erschließung und des Studiums auch der orientalischen Texte charakterisiert. Kaufmann zeigt ebenda 602 f., wie sehr mit der Wendung, welche dieselbe dank der Strzygowskischen Gedanken genommen hat, *Eine neue Ära der christlich-archäologischen Forschung* angebrochen ist, während die zweite Auflage seines eigenen Handbuches der christlichen Archäologie durch Baumstark WBG. 1914. 153—156, 165 ff. als *Ein Markstein in der Geschichte der christlichen Archäologie auf deutschem Sprachgebiete* gewürdigt wird. Strzygowski selbst berichtet Gw. I 12—15 über *Das kunstwissenschaftliche Institut an der Universität Wien*, die Ziele, die Einrichtung und Arbeitsweise dieser seiner großartigen Schöpfung. *Die archäologische Sammlung des Instituts* der evangelischen Kirchen Deutschlands in Jerusalem wird von Thomsen Pjb. IX 124—132 beschrieben. Von kritischen Literaturberichten, deren Gegenstand mehr oder weniger dem Interessengebiet unserer Zeitschrift angehört, betrifft je ein solcher von Ficker und Löschke TRs. XVI 197—209 bezw. ZWT. LIV 86—93, 189—192, 276—288, LV 56—69 die *Kirchengeschichte*. Eine entsprechende *Chronique d'histoire ecclésiastique* bietet Vacandard RCF. LXXII 574—603, LXXIII 575—606, speziell eine *Chronique d'histoire des origines chrétiennes* Bardy RPA. XVI 140—150, 222—232. Eine *Chronique d'archéologie chrétienne et de liturgie* RQH. XCIII 543—571 hat einen Meister des Gebietes wie Cabrol zum Urheber. Auf die einschlägige Literatur des J. 1911

geht der Bericht über *Byzantinisches Reich* JbGw. XXXIV 3. 98—106. Aus demjenigen von Klostermann über *Altchristliche Literatur* interessieren uns die Ausführungen über einige zusammenfassende Werke, die Berliner Griechisch-christlichen Schriftsteller und die BKv. Einen ausgezeichneten Überblick zunächst über die einschlägigen Detailarbeiten, dem ein solcher über die umfassenden Darstellungen folgen soll, bietet de Faye *Les études gnostiques (1870—1912)* RTPh. 2. I 285—299, 363—377. Nicht minder gut ist ein *Bulletin de littérature byzantine* von Jugie EO. XVII 144—160. Bezold hat ARw. XVI 555—579 die Aufgabe eines Berichtes über *Syrische Religion* so weit gefaßt, daß derselbe abgesehen von rein sprachwissenschaftlichen Arbeiten fast dem gesamten Gebiete der syrischen Studien zugute kommt. Sein Ցուցակ եւրոպական — Հայկական Հրատարակութեանց 1896—1900 *(Katalog der die Armenier betreffenden europäischen Publikationen der Jahre 1896—1900)* wurde von Ferhat HA. XXVII 702 ff., XXVIII 61—64, 247—256 weitergeführt. Unter dem Titel ΕΛΛΑΣ καὶ ΑΝΑΤΟΛΗ bietet Beës VVr. XIX 106—158 einen ungemein sorgfältig gearbeiteten Bericht über Veröffentlichungen in griechischer Sprache, von Griechen und in griechischen Zeitschriften, die sich auf Byzantinisches beziehen, während seine Εἰδήσεις ἐξ Ἑλλάδος ebenda 331—355 auf den Athener Orientalistenkongreß, und die Tätigkeit gelehrter Gesellschaften und wissenschaftlicher Unternehmungen innerhalb des byzantinologischen Interessengebietes gehen. Eine kritische Übersicht speziell über die betreffs der Peregrinatio Aetheriae erwachsene Literatur bietet Bezobrazov Древняя паломница *(Eine alte Pilgerin)* SOPg. XXIII 361—377, 502—520. Die verschiedenen Phasen des Streites um die Historicität des Mailänder Reskriptes und die Echtheit seines von Eusebios überlieferten Textes charakterisiert Perugi in einer *Storia di una controversia* RO. VI 7—12. Endlich kommt nächst den laufenden Bibliographien vor allem der BZ, daneben etwa der BbZ, RG und RHE wesentlich der jüngsten Geschichte christlich-orientalischer Studien eine EO. XVI 461—468, 558—566, XVII 71—83 neu eröffnete und bislange durch die Mitarbeit und Mitwirkung von Sérvière, Salaville und Noël sehr glücklich gedeckte Rubrik: *Notes et informations* zugute.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

ERSTE ABTEILUNG:
TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN.

Der Ritus der Bekleidung mit dem ledernen Mönchsschema bei den Syrern.

Bekannt gemacht von

Dr. theol. et phil. A. Rücker.
Privatdozent in Breslau.

Von einem syrischen Mönch, dessen hervorragende Kalligraphie übrigens einen viel besseren Eindruck machte als seine selbst für den Orient schon etwas ungewöhnliche Behendigkeit im Wechsel der Konfession, wurde mir die moderne Kopie dieses Textes angeboten, die er laut Nachschrift aus einem Pontifikale (كتاب المولوجيا) des uniert-syrischen Klerikalseminars in Šarfeh angefertigt hatte. Dieses Pontifikale wurde im Monat Nisan des Jahres 1903 der Griechen (1592 p. Chr.), in den Tagen des Patriarchen Ignatius Pilatus und für diesen von einem Mönch Johannes geschrieben, der auch unmittelbar hinter dem Text des hier veröffentlichten Ritus schon einmal eine ähnlich lautende Nachschrift gesetzt hatte, in der er noch hinzufügt, daß diese Kopie von ihm „im Kloster des Mar Johannes, welches Za'farān genannt wird" hergestellt worden sei.[1] Vorangehen müssen Formulare für ähnliche Zwecke, da im Vorwort unseres Textes auf den Ritus der Mönchstonsur verwiesen wird. Es dürfte die unter „e" von Parisot *ROC.* IV (1899), S. 164ff. beschriebene und von Delaporte, *Rapport sur une mission scientifique à Charfé* (*Nouvelles Archives des missions scientifiques et littéraires* XVII, 2 [1908]) mit Nr. 52 bezeichnete Hs. sein.

Den ältesten Text unseres Ritus besitzt die Vatikana (*Cod. Syr. LI*, fol. 395f.)[2] in dem berühmten Pontifikal-Rituale Michaels d. Gr.[3] v.

[1] Der obengenannte Mönch, von dem meine Kopie stammt, versicherte mir, daß er auf seine Nachfrage vom Kloster Za'farān die Antwort erhalten habe, daß sich ein derartiger Text jetzt nicht mehr dort vorfinde. Doch kann der, welcher orientalische „Bibliotheken" kennt, nicht viel darauf geben.

[2] St. E. u. J. S. Assemani, *Bibliothecae apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus.* I. 2. Rom 1758. S. 327. — Die Notizen aus diesem Katalog verdanke ich der Güte des Herausgebers dieser Zeitschrift; für mich blieb dieses grundlegende Verzeichnis syr. Hss. unerreichbar.

[3] Vgl. Baumstark, *Festbrevier und Kirchenjahr der syr. Jakobiten.* Paderborn 1910. S. 163f.

J. 1483 Gr.: Nr. 51 „*Ordo habitus monastici, seu sacri schematis pellicei, iuxta morem monachorum Aegyptiorum. Incipit:* ܡܫܒܚܐ ܐܠܗܐ ܐܒܝ ܟܠ“. Das Stück befindet sich denn auch in einer Abschrift der vorgenannten Hs., dem *Cod. Vat. syr.* CCCV[1], unter Nr. 30: „*Ordo habitus monastici seu sacri schematis pellicei iuxta ritum monachorum coptitarum.*“

In der liturgischen Miszellaneenhs. *LVIII* fol. 100v—108v aus dem Ende des 16. Jahrhunderts besitzt die Vatikana einen weiteren Zeugen unseres Ritus.[2] „*Ordo sacri schematis, seu habitus monastici pellicei, quo, ut in titulo describitur, humeri cinguntur, sicut Angelus beato Antonio ostendit, quemadmodum in eius refertur historia: est autem in modum crucis; ex lingua Aegyptiaca in Syriacam conversus.* ܛܟܣܐ ܕܟܠܐ ܐܣܟܝܡܐ ܩܕܝܫܐ ܐܘܟܝܬ ܐܣܟܝܡܐ ܕܡܫܟܐ ܕܗܘܐ ܡܢ ܟܬܦܐ ܐܝܟ ܕܐܚܘܝ ܡܠܐܟܐ ܠܛܘܒܢܐ ܡܪܝ ܐܢܛܘܢܝܘܣ ܐܝܟ ܕܡܬܝܕܥܐ ܒܬܫܥܝܬܗ. ܘܐܝܬܘܗܝ ܒܕܡܘܬܐ ܕܙܩܝܦܐ. ܘܐܬܦܫܩ ܡܢ ܠܫܢܐ ܐܓܘܦܛܝܐ ܠܣܘܪܝܝܐ. ܘܬܠܬܐ ܕܡܬܢܛܪܝܢ ܥܠ ܐܣܟܝܡܐ ܩܕܝܫܐ ܘܐܠܗܝܐ ܘܡܫܒܚܐ ܘܕܚܝܠܐ.

Incipit: ܡܫܒܚܐ ܐܠܗܐ ܐܒܝ ܟܠ ܐܚܝܕ ܟܠ ܘܡܪܐ ܕܟܠ ܘܡܢ ܫܘܒܚܐ.

Apostolus ad Hebraeos: ܘܡܢܐ ܬܘܒ ܐܡܪ. ܙܥܘܪ ܠܝ ܓܝܪ ܙܒܢܐ ܕܐܫܬܥܐ (= 11, 32 ff.).

Evangelium Lucae: ܠܐ ܬܕܚܠ ܡܪܥܝܬܐ ܙܥܘܪܬܐ (= 12, 32 ff.).

Hymnus S. Jacobi: ܬܘ ܠܐܠܗܐ ܕܒܪܐ ܠܟܠܗܘܢ ܥܠܡܐ ܒܡܠܬܗ. ܕܢܗܘܐ ܥܕܪܢܐ ܠܟܠܢ ܡܢ ܒܝܫܬܐ“.

Am Schlusse des Ritus stehen „*Canones observandi ab iis, qui hunc sacrum Habitum gestant.* ܢܡܘܣܐ ܕܙܕܩ ܠܐܝܠܝܢ ܕܠܒܫܝܢ ܐܣܟܝܡܐ ܩܕܝܫܐ. ܡܢ ܗܪܟܐ ܡܬܚܡܝܢ ܕܙܕܩ ܠܐܝܠܝܢ ܕܠܒܫܝܢ ܠܗܢܐ ܐܣܟܝܡܐ ܩܕܝܫܐ ܘܡܫܒܚܐ ܗܘ“.

Ferner findet sich unser Text als 3. Stück in der Hs. Nr. 110 der Bibliothèque Nationale:[3] „*Rite de la prise d'habit monastique;* ܗܘ ܛܟܣܐ ܕܐܣܟܝܡܐ ܩܕܝܫܐ ܕܐܦܩ ܐܢܛܘܢܝܘܣ ܘܐܬܦܫܩ ܡܢ ܠܫܢܐ ܐܓܘܦܛܝܐ ܠܣܘܪܝܝܐ, *Ordre du saint habit* (σχῆμα), *par Abba Antonios traduit de la langue égyptienne en syriaque. Commencement:* ܡܫܒܚܐ ܐܠܗܐ ܐܒܝ ܟܠ ܐܚܝܕ ܟܠ ܘܡܪܐ ܕܟܠ ܘܡܢ ܫܘܒܚܐ. ܕܪܫܐ ܘܡܠܟܐ ... *A la fin se trouvent les règles que doivent observer ceux qui portent cet habit:* ܢܡܘܣܐ ܕܙܕܩ ܠܐܝܠܝܢ ܕܠܒܫܝܢ ܐܣܟܝܡܐ ܩܕܝܫܐ“.

Ob sich unser Text auch in Pontifikalien anderer Bibliotheken unter dem Gesamttitel des „Ritus der Mönchseinkleidung“ versteckt, läßt sich aus den Angaben der Kataloge nicht ersehen. Das könnte der Fall sein in *Cod. syr. 68* (= *Hunt. 444*) der Bodleiana, v. J. 1804 Gr., fol. 116 ff.:[4] „ܗܘ ܛܟܣܐ ܕܬܠܒܫܬܐ ܕܝܚܝܕܝܘܬܐ ܗܘ ܕܐܦ ܡܬܩܪܐ ܐܣܟܝܡܐ ܘܡܬܬܠܝܢ ܥܠ ܟܠ ܗܘ ܕܠܐ ܡܫܬܠܛ ܥܠ ܢܦܫܗ ܡܢ ܪܘܚܐ ܒܝܫܐ ܘܡܫܟܚܐ ܕܒܫܘܠܛܢܐ ܘܡܫܡܠܝܐ ܘܡܢܚܬܐ. *Sequitur ordo investiturae monachatus, quae etiam*

[1] Angelo Mai, *Scriptorum veterum nova collectio.* Rom 1831. Tom V, Pars 2, S. 19 f.

[2] St. E. u. J. S. Assemani, *Bibliothecae apost.* etc. S. 347.

[3] Zotenberg, *Catalogue des ms. syriaques.* Paris 1874, S. 67.

[4] R. Payne Smith, *Catalogi Codicum ms. Bibl. Bodleianae.* P. VI. Codd. syriacos complectens. Oxonii 1864, S. 243.

baptismus est: sed nomen metaphorice haud tamen improprie gerit. Abluit enim et purgat animam e sordibus et maculis tam occultis quam manifestis".

Das Formular bezeichnet sich selbst als Übersetzung aus dem Koptischen; das erinnerte mich sofort, ehe ich durch die Liebenswürdigkeit des Herausgebers dieser Zeitschrift in Tukis Pontifikale Einsicht nehmen konnte, an den koptischen Text, den B. Evetts unter dem Titel: *Le rite copte de la Prise d'habit et de la Profession monacale ROC.* XI (1906), S. 60—73 und 130—148 veröffentlichte, ohne aber im geringsten auf den gleichen Text, den bereits Rafael Tuki in seinem *Pontificale et Euchologium coptice et arabice, Tom. I.*, Rom 1761, pag. ⲣⲟⲋ—ⲥⲓⲑ (١٧٦—٢١٩), herausgegeben hat, Rücksicht zu nehmen. Evetts hatte als Grundlage *Ms. copt. 111* der Bodleiana vom Jahre 1339 n. Chr. Auf zwei andere Hss. verwies ihn (*ROC.* XI [1906] S. 311) L. Delaporte, nämlich auf *Codd. copt.-arab. 71* und *98* der Bibliothèque Nationale, erstere aus dem 15., letztere aus dem 16. Jahrh. Nr. 98 hat wie Nr. 111 der Bodleiana Tonsur und Bekleidung mit den einzelnen Kleidungsstücken in einem Ritus zusammengefaßt, Nr. 71 hat, wie auch Tukis Vorlage, zwei Riten daraus gemacht, indem die Übergabe des Schema als eigener Ritus abgesondert ist. Im folgenden wird nur dieser letztere berücksichtigt, weil nur er als Parallele zu dem hier veröffentlichten syrischen Text zu gelten hat. — Eine weitere koptische Hs. verzeichnet Crum im *Catalogue of the coptic manuscripts in the British Museum: Nr. 853 (Or. 1322).*

Der Ritus baut sich folgendermaßen auf:

Tuki, Pontificale.	**Evetts, ROC.**	**Syrischer Text.**
Die üblichen Einleitungs- („Danksagungs"-) gebete und Incens. Hebr. 13, 7–25. Evang. Lk. 12, 32–44 mit vorangehendem „Psalmus" und nachfolgendem Responsorium.	Hier gehen Tonsur und Bekleidung mit den einzelnen Stücken des Mönchshabits unmittelbar voraus, darum ist hier die typische Umrahmung mit Lektionen überflüssig. An der Spitze des Gesamtformulars stehen hier Ephes. 6, 10–18 und Ev. Joh. 3, 1–21.	An Stelle der für den koptischen Ritus charakteristischen Einleitung stellt der Übersetzer Antiphonie und griechische Kanones aus dem Ordo tonsurae zur Wahl.
Gebet Nr. 1 („über das Schema").	Gebet Nr. 1.	Nr. 1.
Gebet Nr. 2 (mit folgenden Kyrie eleison).	Gebet Nr. 2.	Nr. 2.

Tuki, Pontificale.	Evetts, ROC.	Syrischer Text.
Weihe des Schema.	Weihe des Schema.	Weihe des Schema, aber mit anderem Worte als beim Kopten; die Formel, die der Kopte hier hat, gebraucht der Syrer für die Überreichung des Schema.
Geistliche Lieder und Rezitativ.[1]	om.	om.
Überreichung des Schema mit besonderem Gebet.	Überreichung des Schema mit besonderem Gebet.	Überreichung des Schema mit der Formel, die der Kopte bei der Weihe anwendet.
Bekleidung mit Pallium und Chiton.	Bekleidung mit Pallium.	om.
Salbung der Stirn mit Öl.	om.	om.
„Oratio Gratiarum actionis" (entspricht Nr. 4 des Syrers).	„Oratio Gratiarum actionis" (entspricht Nr. 4 des Syrers).	Gebet Nr. 3 („Oratio professionis").
Gebet mit Handauflegung (entspricht Nr. 3 d. Syrers).	Gebet mit Handauflegung (entspricht Nr. 3 d. Syrers).	Gebet Nr. 4. Schlußsegen.
Ermahnung in arabischer Sprache.	Ermahnung in arabischer Sprache.	Kanones in syr. Sprache, inhaltlich verschieden von den Ermahnungen des koptischen Textes.

Der Text Evetts ist bis auf ganz verschwindende Kleinigkeiten identisch mit dem von Tuki veröffentlichten, nur hat er an ein paar Stellen ein minus an ganzen Gebeten oder Rubriken, wie auch aus obiger Aufstellung hervorgeht.

Mit der griechischen Ἀκολουθία τοῦ μικροῦ bezw. τοῦ μεγάλου καὶ ἀγγελικοῦ Σχήματος[2] hat unser Ritus keine formellen Berührungen, von jenen Dingen, die in der Verwandtschaft der Sache liegen, und von naheliegenden Schriftstellen natürlich abgesehen. Im griechischen Ritus (nach Goar) ist der Ἀνάλαβος nicht besonders aus der Reihe der übrigen zum „magnus et angelicus habitus" gehörenden Stücke hervorgehoben, während das Schema im Syrischen und Koptischen sich allmählich als besonderer höherer Grad herausbildete. Der expiatorische

[1] Über die koptischen Ausdrücke hierfür, ⲃⲟϩⲉⲙ und ⲡⲁⲣⲁⲗⲉⲝⲓⲥ, siehe diese Zeitschrift, erste Reihe, VI, S. 344 und 384.

[2] Goar, *Euchologium* (Edit. Paris 1647) p. 473 bezw. 499.

Charakter des ganzen Ritus aber, den Evetts in seiner Einleitung treffend hervorhebt, ist allen gemeinsam.

Für die Erklärung der Abweichungen des syrischen Textes von der koptischen Vorlage ist die Einleitung- und Schlußbemerkung des Syrers beachtenswert. Eingangs wird erwähnt, daß unser Text eine ganz genaue Übertragung aus dem Koptischen sei. Der ursprüngliche Übersetzer hat sich die Mühe genommen, in Jerusalem (ein interessanter Beleg übrigens für die Mittlerrolle, die die hl. Stadt in liturgischen Dingen offenbar auch noch in später Zeit für die verschiedenen Konfessionen gespielt hat) bei den Kopten und Abessiniern seinen Text genau zu vergleichen, wobei es sich herausstellte, daß alle drei Formulare („ohne Zusatz und ohne Abstrich") übereinstimmten. In Wirklichkeit sind aber die Abweichungen vom koptischen Text ganz erheblich, wofür uns das Nachwort eine Erklärung bietet. Einem späteren Abschreiber (vielleicht sogar dem Schreiber des Pontificale von Šarfeh) schien es gut, die Gebete dem liturgischen Empfinden seiner Zeit und seiner Kirche anzupassen; vielleicht ist damals u. a. auch die ursprüngliche Weiheformel der in syrischen Riten üblichen gewichen und für die Überreichung bestimmt worden. Er gesteht offen, daß er vieles hinzugefügt, gekürzt und umgestellt hat, und ist überzeugt, daß seine Mitbrüder und Landsleute in dieser Anpassung eine sehr gelungene Arbeit sehen werden.

Im folgenden deutet Kursivdruck in der lateinischen Übersetzung an, daß der koptische Text den gleichen Gedanken, wenn auch nicht immer genau in derselben Form ausspricht. Am meisten ist der syrische Redaktor in den beiden ersten Gebeten seiner Vorlage treu geblieben, hier habe ich auch die formellen Abweichungen der sonst gleichen Gedankengänge soweit als tunlich angedeutet; das konnte für das dritte und vierte Gebet nicht mehr geschehen, weil, abgesehen von der veränderten Stellung, die Texte zu weit auseinander gehen. Überhaupt soll hier keine Synopse der Gesamtüberlieferung dieses Ritus gegeben werden; dazu müßte man auch die oben genannten koptischen, und die syrischen Hss. der Nationalbibliothek und der Vatikana heranziehen können. Es soll nur angedeutet werden, wie der syrische Übersetzer oder vielmehr der spätere Überarbeiter mit seiner Vorlage umgesprungen ist.

Äthiopische Hss., die diesen Ritus bieten, sind mir bisher noch nicht begegnet.

[illegible]

1. [illegible] . . .

[4] Kopt.: . . . pedibus eius astutias multiformes spirituum . . .

[5] Kopt.: principis.

[6] Kopt.: ut sit immaculatus et impollutus.

[7] Kopt.: lampadem inexstinguibilem.

[8] Kopt.: tempore constituto. Dignus sit vestis sacrae perfectae. Per unigenitum filium tuum.

Wir schließen ferner der Reihenfolge gemäß den Ordo der Bekleidung mit dem hl. Schema (σχῆμα) des Vaters Antonius an, welches aus Leder in Kreuzesform gefertigt ist. Und er (der Ordo) ist aus der koptischen Sprache ins Syrische übersetzt, und wir haben diese 4 Gebete mit den Texten der Kopten und Kuschiten (oder Abessinier) in Jerusalem verglichen der Genauigkeit wegen, und wir haben gesehen, daß die 3 Texte der Syrer, Kopten und Abessinier untereinander übereinstimmen ohne Zusatz oder Abstrich. Man fügt aber in jenen 2 Sprachen über diesen syr. Text hinaus noch Psalmen und Lesungen aus dem Neuen (Testamente) hinzu. Wenn du indes willst, schließe an diese 4 genannten Gebete Antiphonie und griech. Kanon aus dem Ordo tonsurae monachorum, der im Vorangehenden abgeschrieben ist, an, wie du willst, und bete für mich Armseligen.

1. In Domino, qui adiuvat. *Domine Deus omnipotens, Pater Domini nostri Jesu Christi, Salvatoris et Dei nostri, petimus et deprecamur misericordiam tuam, o miserator hominum, respice hunc famulum tuum N., en genuflexum, ante gloriam tuam sanctam, benedic ei et arma eum cruce gloriosa invincibili Christi* unigeniti filii *tui et connumera eum aciebus* exercituum excelsorum et *coelestium, ut eo tempore, quo acceperit hunc habitum* (σχῆμα), splendidus fiat ut sol in regno tuo coelesti, quia *exuit hunc mundum* corruptum et *cupiditates sordidas animae suae, quae inflammant cogitationes vanas* et corruptibiles, *ex quibus oriuntur, per signum huius vinculi. Da ei sapientiam spiritualem secundum beneplacitum tuum, et cor vigil et innocens*[1] *et consilium purum*[2] *et spiritum humilitatis cordis et amorem* perfectum, famulatum assiduum,[3] *patientiam* convenientem, *oboedientiam promptam* et *fortitudinem* virilem. *Contere sub pedibus eius* omnes *spiritus malos et impuros.*[4] *Da ei fortitudinem et potestatem, ut ambulet super serpentes et scorpiones et super omnem virtutem inimici*[5] contumacis. *Fac habitare in eo timorem tuum vivificantem et aufer ab eo omnes cogitationes carnales et da munditiem in corpus et animam eius,* ut sit ante te sine macula,[6] *et conserva* splendorem[7] *operum eius, ut sit cursus eius sine impedimento in tempore* scrutationis.[8] Indue eum stola incorruptibili luminis tui divini. Per filium tuum dilectum Dominum nostrum Jesum Christum, quocum te decet gloria, honor et dominatio cum spiritu tuo . . .

1 et cor innocens nur bei Tuki; der Text bei Evetts läßt diese Worte überhaupt weg.

2 Kopt.: „et firmum".

3 Kopt.: continentiam.

ܠܥܠܡ: ܐܡܝܢ.

2. ܐܦܝܣܩܘܦܐ. ܡܪܝܐ ܐܠܗܐ ܐܚܝܕ ܟܠ. ܗܘ ܕܒܪܐ ܡܢ ܠܐ ܐܝܬܝܢ. ܘܐܝܬܝ ܟܝܢܐ ܠܐ ܡܬܚܙܝܢܐ ܘܕܠܐ ܡܬܡܫܚܢ. ܘܡܢ ܟܠܗ ܕܢܣܒ ܒܒܪ ܩܘܡܬܐ. ܗܘܝܘ ܐܒܢܚ ܟܬܒܐ ܒܟܘܠܗܝܢ ܦܪܘܫܘܬܐ ܕܒܪܝ ܡܢܝܢܐ. ܡܪܢ ܘܐܠܗܢ ܘܦܪܘܩܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ. ܗܘ ܕܠܐ ܙܕܠ ܒܡܬܠܐ ܕܢܚܬ. ܐܠܐ ܕܢܦܪܘܩ ܡܢ ܒܫܝܬܐ ܘܢܫܐ. ܘܙܕܠ ܒܫܘܪܐܐ ܕܒܢܝܢܫܐ: ܕܐܬܐ ܒܡܫܝܚܘܬܐ ܕܫܪܪܐ ܘܢܘܗܪܐ. ܦܓܪܢܝܘܬ ܒܒܪܢܫ ܗܘܐ ܫܠܡ. ܗܘ ܕܒܪܐ ܡܢ ܒܟܠܗܝܢ: ܘܡܢ ܡܠܘܗܝ ܡܫܒܚܬܐ ܘܚܝܠܐ ܒܢܝܐ ܕܐܝܬ ܒܗ. ܘܐܬܦܢܝ ܒܗܘܢ. ܘܡܢ ܢܦܫ ܒܡܫܝܚܐ. ܕܡܫܝܚܐ ܡܫܝܚܐ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ. ܘܐܝܟ ܠܫܡܫܘܬܐ ܒܥܒܕܐ ܢܫܐ ܘܫܘܒܚܐ ܠܗ ܢܩܒܠܘܢ ܘܢܦܫܗܘܢ ܘܡܫܡܫܢܘܬܗܘܢ ܕܡܫܒܚܬܐ ܘܠܐ ܡܫܒܚܬܐ. ܕܒܡܫܚܐ ܘܠܐ ܒܒܫܝܐ. ܕܢܗܘܐ ܘܕܟܝܐ. ܘܦܪܫܘܗܝ ܠܡܕܒܪ ܕܒܢܝ. ܘܡܬܒܠܬܐ ܠܢܗܘܪܐ ܕܐܘܪܚܐ ܕܐܢܫܐ. ܒܝܬܐ ܕܟܬܝܒܝ. ܘܢܚܡܘܗܝ ܒܡܫܒܚܢܘܬܐ ܕܒܪܝ. ܘܠܬܚܘܬܗܘܢ ܐܢܫܐ ܡܫܝܚܐ. ܘܐܢܫ ܒܪܘܚܗܘܢ ܠܦܘܠܚܢܗ ܕܐܘܪܚܬܐ ܕܡܫܚܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܐܬܐ ܗܘܐ ܡܢܗܘܢ ܘܦܘܠܚܢ ܒܡܫܚܐ ܒܘܠܗܘܢ ܠܒܢܝܐ ܠܟܠܗܝܢ ܩܕܝܫܐ ܒܝܬܐ. ܘܡܫܚܐ ܕܟܢܝܫܝ ܕܡܫܝܚܐ ܡܬܠܝܐ ܡܫܝܚܢ ܒܫܝܢܐ ܕܫܡܝܢ ܕܗܘܝܘ ܡܫܒܚܢܘܬܗ ܕܡܠܟܘܬܐ ܘܠܐ ܕܡܫܚܐ. ܘܢܬܚܝܠܘܢ ܒܡܫܚܢ ܢܦܫܗ ܠܡܫܝܚܐ ܒܡܫܚܐ ܕܗܢܐ ܠܡܫܚܘܬܐ. ܘܢܡܫܚܘܢ ܒܗ ܒܐܘܪܚܐ. ܘܢܡܠܘܢ ܠܡܫܚܘܬܐ ܕܡܫܒܚܢ ܐܘܪܚܬܐ ܕܫܡܝܐ ܕܪܝ ܕܡܫܚ. ܡܪܢ ܕܝܢ ܘܐܠܗܢ ܘܦܪܘܩܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ. ܕܐܬܝܠܕ ܘܡܫܚܗ ܠܟܠ ܕܪܐ ܗܘܝܘ ܘܐܒܘܗܝ ܘܪܘܚܐ ܠܥܠܡ ܕܡܫܚܢܗ ܘܡܫܚܐ ܒܟܠ. ܘܠܗܘ ܫܘܒܚܐ[1] (ܘܡܫܒܚܝܢ ܘܡܫܒܚܝܢ ܗܢܐ ܫܘܒܚܐ ܠܟܠ ܕܫܘܒܚܐ: ܗܫܐ ܘܒܟܠܙܒܢ ܠܥܠܡܝܢ).

ܘܢܬܚܫܚ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܠܐܣܟܡܐ ܒܡܫܚܐ ܘܡܫܡܫܢ ܠܗ ܒܡܫܝܚܐ ܐܝܟ ܕܟܬܝܒ ܒܡܫܚܐ ܕܡܫܚܐ ܡܢ ܐܒܐ

ܢܟܪܙ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܗܢܐ ܘܡܬܠܟܫܝܢ ܒܡܫܚܐ ܕܐܝܬ

[1] So zu ergänzen.

[2] Im Koptischen dient als Weiheformel jene, die der Syrer bei der Bekleidung mit dem Schema spricht, wofür dann wieder der koptische Text ein besonderes kurzes Gebet enthält, das der Syrer ganz übergeht. Bei Tuki sind während der Weihe ein geistliches Lied und Rezitation vorzutragen.

Volk: Amen.

2. Bischof: *Domine Deus omnipotens qui nos creasti ex nihilo* et produxisti nos ad vitam immortalem et infinitam, *et nos, postquam legem transgressi cecidimus, iterum erexisti per* revelationem vivificam *filii tui unigeniti Domini Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi, qui nolebat mortem peccatoris, sed ut se avertat* a malo *et vivat, et volebat redemptionem hominum, ut* pervenirent ad agnitionem veritatis *et viverent — recipe hunc servum tuum N., qui e mundo aufugit et ex* omnibus periculis et *tentationibus malis, quae in eo sunt, et ad te accessit*[1] et portavit iugum suave Christi unigeniti filii tui *et dilexit mandata eius vivificantia.* Esto propitius et *condona ei peccata* et delicta et defecta eius, *nota et ignota,* voluntaria et involuntaria, praesentia et *praeterita et dirige eum, ut faciat voluntatem tuam et da ei pignus Spiritus* vitae[2] ad vitam futuram, et[3] praecinge eum robore tuo, et indue eum stola gloriae, calcea pedes eius praeparatione evangelii pacis, ut praevaleat et resistat sagittis ardentibus diaboli. Et fac in misericordia tua, ut promissio eius tibi facta constans sit et verax. Et custodi eum dextera tua forti et omnipotenti, ne declinet retro. Dirige ad te semper visum eius, et fac eum personam hilarem et alacrem corde ante conspectum tuum terribilem sine confusione et pudore; et inveniat misericordiam ante te et particeps fiat praemiorum aeternorum per gratiam et misericordiam et miserationem filii tui unigeniti, Domini et Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi, per quem et cum quo te decet gloria et honor et dominatio cum Spiritu tuo super omnia sancto et bono (et adorabili et vivificanti et tibi consubstantiali nunc et semper ad saecula).[4]

Und es nimmt der Bischof das Schema in seine Linke und segnet es mit seiner Rechten dreimal mit dem Kreuzzeichen indem er spricht:[5]

Benedicitur hoc Schema et, qui induit id, in nomine Patris.

---

[1] Kopt.: ut portet iugum suave Christi tui per signum crucis, quod est sacrum Schema.

[2] Von hier bis zum Schluß dieses Gebetes ganz abweichend vom kopt. Texte.

[3] Eph. 6, 14—16.

[4] Bei Tuki ruft das Volk hier dreimal Kyrie eleison.

ܥܡܐ. ܐܡܝܢ.

ܐܦܝܣܩܘܦܐ. ܘܒܪܐ

ܥܡܐ. ܐܡܝܢ.

ܐܦܝܣܩܘܦܐ: ܘܪܘܚܐ ܚܝܐ ܘܩܕܝܫܐ. ܠܥܠܡܝܢ ܕܥܠܡܥܠܡܝܢ.

ܥܡܐ: ܐܡܝܢ.

ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܦܠܚܘ ܠܗ ܠܡܫܝܚܐ ܟܕ ܐܡܪ ܠܟܠ ܥܡܐ: ܒܪܝܟ ܗܘ ܐܒܐ܀ ܒܪܝܟ ܗܘ ܒܪܐ܀ ܒܪܝܟ ܗܘ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܡܫܒܚܐ.

ܥܡܐ: ܐܡܝܢ.

3. ܐܦܝܣܩܘܦܐ. ܨܠܘܬܐ ܕܬܠܝܬܝܬܐ:

ܡܪܝܐ ܐܠܗܐ ܐܚܝܕ ܟܠ. ܗܘ ܕܒܪܐ ܒܡܠܬܐ. ܗܘ ܕܡܫܬܘܕܥ ܒܥܒ̈ܕܘܗܝ ܕܒܪܝܬܐ ܕܥܠܡܐ̈. ܒܟܠ ܒܟ ܒܒܪܝܬܐ ܗܘ ܐܢܐ ܐܠܗܐ. ܘܟܠܗܘܢ ܒܟ ܕܚܝܠܝܢ ܥܡܟ. ܕܢܬܚܙܘܢ ܒܥܒܕܘܗܝ ܡܫܒܚܢܘܬܟ ܕܠܐ ܬܫܬܠܐ ܘܠܐ ܬܫܬܢܐ. ܘܡܫܬܒܚܝܢ ܡܢ ܒܢ̈ܝ ܐܢܫܐ ܘܡܠܐܟܐ ܕܒܥܠܡ. ܘܡܘܕܝܢ ܠܥܠܡܝܢ ܕܒܪܝܬܘܢ ܘܡܫܒܚܝܢ ܠܟ ܟܠ ܡܬܒܥܬܐ. ܘܡܬܪܚܡܝܢ ܒܠܒܘܫܐ ܕܫܘܒܚ ܐܠܗܘܬܐ. ܘܕܝܠܟ ܡܠܟܘܬܐ. ܐܢܬ ܕܗܘܝܬ ܚܕ ܥܡ ܡܫܝܚܐ ܒܪܐ ܚܒܝܒܐ ܒܪܐ ܕܝܠܟ. ܗܘ ܡܬܝܠܕ. ܘܡܬܝܕܥ ܡܢܟ. ܘܐܦ ܒܗ ܐܫܬܡܥܬ ܕܟܠܗܝܢ ܐܢܫܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܐܫܬܡܥ ܒܗ. ܘܡܫܒܚܝܢ ܠܟ ܡܠܐܟܐ ܘܥܝܪ̈ܐ ܒܫܘܒܚܐ ܡܫܒܚܬܐ. ܘܐܦ ܠܥܒܕܝܟ. ܘܐܬܪܐ ܡܫܡܫܢܐ ܕܡܫܬܪܪ ܘܬܘܒ ܡܫܒܚܝܢ ܠܟ. ܘܡܫܬܡܠܝܢ ܟܠ ܫܘܒܚܐ ܠܐ ܡܬܒܥܝܢܐ ܕܡܫܬܥܠܝܐ ܐܬܪܐ ܘܡܢܘܪܐ. ܘܡܫܒܚܐ ܒܟܠܗ ܫܘܒܚܐ ܐܠܗܐ ܕܡܠܝ ܫܘܒܚܐ ܘܐܝܩܪܐ. ܕܐܡܪ ܒܗܘܢ ܘܐܗܠܟ ܒܗܘܢ. ܘܐܗܘܐ ܠܗܘܢ ܐܠܗܐ. ܘܗܢܘܢ ܢܗܘܘܢ ܠܝ ܥܡܐ. ܘܗܫܐ ܗܒ ܠܗ ܠܥܒܕܟ ܗܢܐ ܠܡܫܡܫܘܬܐ ܠܟܘܡܪܘܬܐ ܡܫܝܚܐ. ܘܬܘܒ ܢܛܪ ܘܥܠܬܐ ܟܠ ܠܒܗܘܢ ܗܠܝܢ ܕܡܫܬܡܠܝ. ܘܐܘܣܦܘܗܝ ܠܡܫܒܚܘ ܒܫܡܟ ܘܒܢܝܫܘܬܐ ܩܕܝܫܐ ܒܗܘܢ. ܦܩܘܕܬܐ ܕܝܠܘܗܝ. ܒܡܫܝܚܐ ܡܫܒܚ ܡܢܟ. ܡܫܝܚܐ ܒܪܐ ܕܝܠܟ. ܕܒܗ ܘܥܡܗ ܠܟ ܗܘ ܫܘܒܚܐ ܘܐܝܩܪܐ ܘܡܫܬܒܚܘܬܐ ܥܡ ܪܘܚܐ ܕܝܠܟ ܩܕܝܫܐ ܒܟܠܙܒܢ ܘܗܫܐ[1]

[1] Zu ergänzen wie am Schluß des zweites Gebetes.

[2] Im Koptischen ist das diesem entsprechende Gebet mit Handauflegung verbunden und an letzte Stelle gerückt.

[3] Was jetzt bis zur Schriftstelle folgt, ist vollständig freie Komposition des Syrers, der hier auch mit Fremdwörtern prunkt.

[4] 2. Kor. 6, 16 nach Lev. 26, 12.

[5] In diesem letzten Abschnitt des Gebetes finden sich wieder Anklänge an den koptischen Text.

Volk: Amen.

Bischof: Et Filii.

Volk: Amen.

Bischof: Et Spiritus vivi et sancti, in vitam aeternam.

Volk: Amen.

Der Bischof legt ihm das Schema an, indem er dreimal sagt: *Benedictus Pater. Benedictus Filius. Benedictus Spiritus sanctus vivificans.*[1]

Volk: Amen.

3. Bischof: Oratio professionis.[2]

Domine Deus omnipotens, qui in coelis habitas, qui salvas *animas mundas omnium generationum, fac cum hoc servo tuo signum bonum et connumera eum inter eos, qui timent nomen tuum. Custodi eum in* omnibus viis eius *sine offendiculo* et sine lapsu et serva eum ab ignominia et dedecore *in saecula*, et perfice omnes actus et negotia ejus sine corruptione. Insere[3] eum in catenulam (ἀλυσίδιον) amoris tui divini et misericordiae tuae aeternae, ut sit unum corpus cum capite Christo filio tuo unigenito, qui te glorificat et glorificatur abs te, et custodi in eo signum crucis victricis dilecti tui, qua indutus est et (quam) super humeros suos sumpsit et properavit ad metam (καμπτός) et aufugit ab (iis, quae) post eum. Et custodi eum in plena perfectione eorum, qui te diligunt, et colloca eum in petra immobili mandatorum tuorum justorum et verorum, et perfice in eo promissionem paternam plenam gratiae et misericordiae: „Habitabo in eis et ambulabo inter eos et ero illorum Deus et ipsi erunt mihi populus."[4] *Dirige mentem eius per doctrinas tuas ad intelligenda mysteria* vivificantia *et da ei virtutem* et victoriam super omnes adversarios eius et dignum fac eum, *qui faciat voluntatem tuam* et satisfaciat majestati tuae et bene agat ante conspectum tuum omnibus diebus vitae suae.[5] *Per Christum Jesum Dominum nostrum unigenitum filium tuum, per quem et cum quo* te decet gloria et honor et dominatio cum Spiritu tuo super omnia sancto et bono ...

---

[1] Diese Doxologie ist im Koptischen noch weiter ausgeführt.

ܫܠܡ: ܐܡܝܢ

4. ܐܦܝܣܩܘܦܐ. ܕܟܘܠܗ ܗܘܐ ܕܝܘܠܦܢܐ

ܡܕܒܪܢܘܬܐ ܟܗܢܝܬܐ. ܗܘ ܫܡܐ ܕܠܐ ܡܬܦܠܓܐ. ܘܡܫܘܕܥܢܐ ܕܡܢ ܡܫܝܚܘܬܐ ܘܠܡܩܘܬܐ ܕܐܒܐ. ܘܡܫܡܫܢܐ ܕܡܢ ܙܒܢܐ ܕܢܚܠܐ. ܐܝܟ ܕܒܪܝܫܐ. ܘܠܟܠܗܝܢ ܠܟܢܘܫܬܐ. ܟܗܢܐ ܕܠܐܠܗܐ. ܘܟܗܢܐ ܕܛܟܣܐ. ܪܥܝܐ ܕܐܢܫܐ. ܘܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܟܗܢܘܬܐ. ܚܠܦ ܕܗܘܐ ܕܡܢ ܟܠܗ ܡܕܒܪܢܘܬܐ ܕܥܡܐ ܡܫܝܚܝܐ ܟܠܗ ܡܫܡܫܢܘܬܐ. ܦܬܓܡܐ ܠܟܠ ܕܡܕܒܪܢܘܬܐ ܡܫܝܚܝܬܐ: ܦܘܪܫܢܐ ܕܝܢܐ ܚܝܐ ܘܡܫܡܫܢܐ ܕܝܘܠܦܢܗ ܦܬܓܡܐ. ܠܦܪܢܣܘܬܐ ܠܟܠܗܝܢ ܗܘܐ. ܦܠܓ. ܕܗܘܐ ܐܫܡܫܐ ܡܬܠܡܕܐ ܘܦܘܩܕܢܐ. ܟܡܫܡܫ ܚܠܦܝܢܘܬܐ ܘܡܬܟܢܝܐ ܦܪܝܫܐ ܘܦܠܓܘܬܐ ܡܢ ܗܘܝܐ ܕܟܢܝܐ ܘܡܟܝܠ. ܐܡܬܝ ܕܠܐ ܢܬܦܪܫܘܢ ܠܟܗܢܐ ܫܡܝܐ ܕܡܢ ܐܒܘܗܝ ܦܪܝܫܐ ܟܢܫܐ ܐܠܗܝ ܠܟܗܢܘܬܐ ܦܪܝܫܐ ܠܟܠ ܕܝܫܝܪܐ. ܗܘ ܐܢܫܐ ܡܬܦܪܫܐ: ܢܛܪ ܠܟܗܢܐ ܕܐܫܡܗ. ܐܠܐ ܐܝܟ ܢܒܝܐ ܘܡܕܒܪܢܐ ܘܪܥܝܐ ܟܢܝܐ ܕܡܢ. ܘܡܫܡܫܢܘܬܐ. ܡܬܦܪܫܝܢ ܟܡܐ ܦܬܓܡܝܢ. ܐܝܟ ܐܠܗܐ ܫܡܝܐ. ܘܐܝܟ ܡܕܒܪܢܐ ܢܒܝܐ. ܘܐܝܟ ܦܪܝܫܐ ܢܒܝܐ. ܕܐܝܟ ܗܘ ܢܗܘܐ ܢܦܫܐ. ܕܠܐ ܢܬܠܦ ܒܗ ܐܡܬܝ ܦܘܩܕܢܐ ܘܡܬܦܠܓܘܬܗ ܡܕܒܪܐ. ܘܡܫܡܫ ܟܢܘܫܬܗ ܦܬܓܡܝܗ ܟܢܘܫܬܐ ܕܡܫܡܫܢܘܬܗ. ܘܐܬܠܡܕܘ ܡܢ ܠܦܠܐ ܠܐܝܢܐ. ܘܐܘܪܚܐ ܦܬܓܡܬܐ. ܟܢܫܗ ܐܚܪܢ ܡܫܡܫܢܐ. ܡܛܠ ܕܐܝܟ ܗܘ ܫܡܫܐ ܘܫܠܡܘܬܐ. ܘܐܚܪܢ ܡܕܒܪܐ ܘܦܬܓܡܐ. ܘܦܘܪܫܢ ܚܝܐ ܘܡܫܝܚܐ. ܡܡܠܠܝܢ. ܠܟܠܗܘܢ ܘܠܟܠܡܟܠܟܠܗܘܢ ܐܠܗܐ ܘܡܬܘܡܠܝܬ ܐܡܝܢ.

ܡܟܝܠ ܦܬܓܡܐ ܕܐܘܟܠܐ ܕܐܫܡܫܐ ܕܢܟܝܐ. ܐܝܟ ܕܐܬܠܡܝܣ ܒܦܘܫܩܐ ܠܟܠܗܘܢ ܕܡܫܡܫ ܡܠܟܝܢ.

ܒܪܝܟ ܕܝܢ ܐܠܗܐ ܐܒܘܢ ܘܐܒܪܗܡ ܘܐܒܘܢ. ܦܘܫܩܐ ܕܡܫܡܫܢܐ. ܘܟܡ ܡܢ ܕܠܐ ܐܬܐ ܟܠܝܘܡ ܠܡܫܡܫܢ ܒܝܘܡܝܢ. ܘܟܘ. ܕܫܡܝ ܐܢܫܐ ܘܦܘܠܐ. ܐܡܫܐ ܕܟܢܐ ܡܢ ܒܫܡܫܘܗܝ. ܫܡܫܝܢ ܠܦܘܪܫܢܐ ܗܟܝܠ ܕܐܬܦܪܫܘ: ܐܠܗܐ ܕܐܫܡܫܐ ܕܢܟܝܐ. ܘܦܫܡܫܝܢ ܐܝܟ. ܘܟܡ ܗܘܐ. ܐܘܦܝܢ ܘܟܪܝ ܟܗܢ. ܘܡܫܡܫܝܢ ܘܢܠܟܝܢ ܟܗܢܝܢ ܡܫܝܚ. ܐܝܟ ܕܫܡܫ ܟܠܗܘܢ ܘܡܠܟܝܢ ܥܠ ܟܢܘܫܬܗ ܕܠܟܘܢ. ܘܐܝܟ ܕܡܢ ܟܠܗ. ܦܬ ܫܡܝܐ ܠܟܢܘܫ. ܐܝܟ ܕܐܬܐܠܗ ܠܝ. ܘܐܝܟ ܕܡܢ ܟܠܡܝܢ. ܐܠܗܝ ܐܒܘܢ.

Volk: Amen.

4. Bischof: Oratio consignationis.[1]

Domine noster Jesu Christe, nomen ineffabile et liberator a periculis et tempestatibus perditionis, et elevator e gurgite corruptionis, tenens summa et comprehendens ima, potentia deitatis et robur bonitatis, splendor aeternitatis et sapientia creationis, sponse celsitudinis, qui desponsavit sibi sponsam praeclaram, animas rationales, ecclesiam sanctam; *pastor* bone *gregis* praeclari, sanguine redempti vivo et rationali amici sui misericordis. *Custodi hunc servum tuum N. in hoc vestimento* (σχῆμα) *angelico* et spirituali *dextrā tuā* forti et brachio tuo excelso et altiore super intelligentias creaturarum et creatorum, ne laedat ordinem praeclarum, qui a paternitate filios amante gratis donatus est tamquam gratia generi nostro adamitico. Hic serpens spiritualis insidiatur calcibus humanitatis nostrae, sed tu, qui es clemens et misericors et vitam nostram desiderans et propitius, protege eum tutelā gratiae tuae, quoniam deus verus es et dux sapiens et amicus dilectus, qui es curator assiduus, *ne dominentur in eo inimicus malignus et potestates eius rebelles.* Et perfice in eo gratiam tuam secundum multitudinem benignitatis tuae et fac eum *intrare per angustam portam* et viam arctam *ad domum* patris tui *gloriosam,* quia tibi est gloria et magnificentia et Patri tuo benedicto et beato et Spiritui tuo vivo et vivificanti semper et in saecula saeculorum, existens et in aeternum. Amen.

Zu Ende ist der Ordo der Bekleidung mit dem Schema aus Leder, so wie er sich in alten Handschriften findet, aus welchen wir abgeschrieben haben.

Ihr aber, o Väter und Brüder und Lehrer und weisen Gelehrten, die ihr im Verlaufe der Zeit euch etwa hiermit beschäftigen werdet, wisset, daß ich armseliger und schwacher Mensch, soweit mir unser Herr in seiner Barmherzigkeit half, diese obigen Gebete, nämlich die des Schema aus Leder, verglichen und zusammengestellt habe, und dabei auch in ihnen viel hinzugefügt und gekürzt und darin verändert und umgestellt habe, was in ihnen ungeeignet war, wie es unserem Verhältnis und unserer Zeit entspricht; und wie es bei uns ist, habe ich es nach meiner Auffassung sehr passend hergestellt, und wie es bei euch ist, wißt ihr.

---

[1] Einige wenige Parallelen lassen sich zwischen diesem 4. Gebete und dem vorletzten koptischen, dem „Gebete der Danksagung nach Empfang des Schema“ konstatieren.

ܘܐܦ ܠܐܢܫ ܕܠܒܫ ܐܣܟܝܡܐ ܗܘ ܕܢܬܦܪܫ ܡܢܗ ܗܟܢ.

ܕܠܒܫܝܢ ܒܟܘܢܝܗ ܐܝܟ ܛܘܦܣܐ ܡܢ ܐܢܛܘܢܝܘܣ. ܘܡܩܕܫܝܢ ܠܗ. ܘܡܫܬܡܫܝܢ ܠܗ. ܘܠܐ ܕܢܣܚܘܢ ܒܡܫܚܐ ܠܒܣܡܐ. ܘܠܐ ܡܫܚܐ. ܘܠܐ ܢܣܒܐ ܘܠܐ ܢܪܡܘܢ ܟܠ ܓܪܒܐ. ܘܟܠܗ ܕܢܗܘܘܢ ܢܘܟܪܝܐ ܡܬܛܡܫܝܢ ܒܡܝܐ ܘܒܪܦܐܐ. ܘܢܗܘܘܢ ܡܐܣܟܝܡܐ ܡܫܝܚܐ ܠܗܘܐ ܓܒܪܐ ܦܬܘܪܐ. ܘܟܠ ܐܢܫ ܕܢܐܟܘܠ ܐܘ ܦܐܪ ܐܘ ܚܒܫ ܚܒܪܐ ܡܚܕܐ. ܡܚܕܐ ܡܫܬܠܛ ܡܠܟܐ ܕܥܡܪܐ. ܘܟܠ ܢܘܡܐ ܢܫܡܠܐ ܐܠܗܐ ܡܢܐ ܕܥܡܪܐ. ܢܗܘܐ ܗܘܐ ܡܢ ܥܒܕ ܕܟܠ ܕܡܫܒܚ ܒܡܠܟܘܬܐ. ܠܟܠ ܡܢ ܡܘܡܐ ܘܐܢܫ. ܠܡܪܗ ܕܥܒܪܐ. ܘܠܐ ܢܩܦܐ ܢܫܬܐ ܡܢܗ. ܘܠܐ ܢܬܚܙܐ ܟܘܪ ܢܩܘܐ. ܘܟܠ ܥܠܡܐ. ܐܠܐ ܡܢ ܐܝܟܢܐ. ܢܗܘܐ ܥܠ ܐܝܟܢ. ܐܢܫܐ ܘܠܐ ܠܐܚܪܢܐ ܀

ܡܛܠ ܕܗܢܐ ܢܩܫܝ ܒܡܫܚܐ ܕܢܦܫܐ ܒܒܪܗ ܕܡܢ ܢܩܫܝ ܕܡܫܟܢܐ ܕܗܢܐ ܕܐܬܥܒܕ ܒܫܡܐ ܐܒ̈ܢ ܕܝܢ ܗܠܝܢ ܕܟܬܒܢ ܕܘܪܫܐ ܒܡܠܘܐ ܡܢ ܐܢܛܘܢܝܘܣ ܡܛܘܪܝܐ ܘܐܝܛܘܢܝܘܣ ܕܗܘ ܡܬܩܪܐ ܡܢܐ ܕܡܫܪܝܢ ܒܟܗܢܐ ܕܟܠܗ ܘܢܗܘܘܢ ܡܫܬܡܫܝܢ ܘܥܒܕܐ ܠܝ ܒܟܬܒܗ ܐܝܟ ܘܐܦܝܢ.

Einige sachliche Bemerkungen zu diesem eigentümlichen Bestandteil der Mönchsgewandung werden vielleicht erwünscht sein.

Unser Text führt das „Schema“ auf den Mönchsvater Antonius zurück, dem in der Tat auch sonst Vorschriften über besondere Kleidung der Mönche zugeschrieben werden. So wird in den koptischen Apophthegmata[1] über ihn berichtet, der Heilige habe einmal, um seinen Jüngern recht deutlich den Wert einer speziellen Mönchskleidung für den Kampf mit dem Dämonen vor Augen zu führen, zu folgendem Mittel gegriffen. Er habe eine Puppe mit den verschiedenen Teilen des Mönchshabits bekleidet (ⲁⲓⲕⲱⲗ ⲛ̄ϯⲕⲟⲗⲟⲃⲓ ⲛⲉⲙ ϯⲙⲁⲣ ⲛⲟⲩⲛⲁϩ ⲛⲉⲙ ϯⲭⲗⲁⲁϥⲧ) und bemerkt, wie die Dämonen sich fern hielten und mit Pfeilen schossen; auf seine Frage, warum sie das täten, es sei doch nur eine Puppe, hätten sie geantwortet: „Das wissen wir auch, aber was wir beschießen, das sind die Kleider, die er trägt, und das „Schema“ (ⲁⲗⲗⲁ ⲛ̀ϩⲓⲟⲧⲓ ⲉⲛⲓϩⲃⲱⲥ ⲉⲧⲉϥⲉⲣⲫⲟⲣⲉⲓⲛ ⲙ̀ⲙⲱⲟⲩ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲥⲭⲏⲙⲁ).“[2] Letzteres könnte sich wohl auf das Aussehen der Puppe beziehen, nicht speziell auf das „Schema“ im engeren Sinne, das vorher durch ϯⲙⲁⲣ ⲛⲟⲩⲛⲁϩ bezeichnet ist.

Eine interessante Notiz hat uns Makrīzī[3] in seiner Geschichte der Kopten, Kap. 7 (Von den Klöstern der Kopten), Nr. 67 (Über das

---

[1] E. Amélineau, *Histoire des Monastères de la Basse-Égypte (Annales du Musée Guimet. Tom. 25).* Paris 1894. S. 40f., auch Vorwort S. XXIII.

[2] Amélineau übersetzt: nous frappons les vêtements qu'il porte et sa forme.

[3] *Makrizis Geschichte der Kopten* von Ferdinand Wüstenfeld. (Aus dem dritten Bande der *Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.*) Göttingen 1845. S. 45, Übers. S. 110.

Es ziemt sich, daß jene, die dieses Schema tragen, folgende Kanones beobachten:

Sie sollen die Askese unseres hl. Vaters Antonius nachahmen, seine Demut und seine Geduld. Und sie sollen sich nicht sättigen weder an Brot, noch an Wasser noch an Schlaf; es soll keiner neben ihm ruhen. Und in allen seinen Sitten soll er wohlgeordnet sein an Leib und Seele und er soll in Wohlanständigkeit wandeln vor Klostergenossen und Fremden. Und immer, er mag sitzen oder stehen oder irgendeine Arbeit verrichten, soll er zuvor 3 Kniebeugungen machen und täglich soll er 300 Kniebeugungen vollziehen und zwar abgesehen von den 7 Gebeten, die in der Zelle vorgeschrieben sind, außerhalb der Versammlung der Brüder, nämlich der in der Kirche. Er soll niemals Wein trinken, noch sich mit Frauen und Knaben unterhalten, den Notfall ausgenommen. Das beobachte, Bruder, damit du nicht sündigst!

Es schrieb der elende Johannes, von Beruf Mönch im Kloster des Mar Johannes, welches Zaʿfarān genannt wird, im Jahre 1903 der Griechen diese Mönchsgebete in den Tagen des Mar Ignatius, Patriarch von Antiochien, welcher auch Pilatus (genannt wird). Der Herr sei mit ihm auf Fürbitte seiner Mutter und aller seiner Heiligen und er erbarme sich unser auf seine Gebete hin.

Kloster des Bu Makâr) aufbewahrt: „Abu Makâr, der ältere, nahm das Mönchsleben von Antonius an, welcher der erste war, der unter ihnen die Kutte und den Aschkîm trug, dieses ist ein Riemen von Leder, woran ein Kruzifix hängt, womit sich die Mönche umgürten“ (والاشكيم وهو سير من جلد فيه صليب يتوشّح به الرهبان). Der Text besagt nur, daß an dem Schema ein Kreuz ist; nicht aber, daß es benutzt wird, um ein Kreuz daran zu hängen.

Eine genauere Beschreibung gibt uns zum erstenmal Cassianus im ersten Buche seiner *Instituta Coenobiorum*: er sagt da Kap. V [1]: „*Gestant etiam resticulas duplices laneo plexas subtemine, quas Graeci ἀναλάβους vocant, nos vero subcinctoria seu redimicula, vel proprie rebracchiatoria possumus appellare. quae descendentia per summa cervicis et a lateribus colli divisa utrarumque alarum sinus ambiunt atque hinc inde succingunt, ut constringentia latitudinem vestimenti ad corpus contrahant atque coniungant, et ita constrictis brachiis impigri ad omne opus explicitique (expeditique) reddantur, illud apostoli praeceptum studentes omne virtute complere: quia non solum mihi sed etiam his qui mecum sunt ministraverunt manus istae.*[2] *neque gratis panem ab aliquo manducavimus, sed in labore et fatigatione nocte et die operantes, ne quem vestrum gravaremus,*[3] *et: siquis non vult operari, neč manducet.*“[4] Eine eingehende Erklärung der einzelnen termini dieser Beschreibung

[1] *Johannis Cassiani opera ed.* M. Petschenig (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum*, vol. XVII). Wien 1888. S. 12 = Migne, *PL.* XLIX, Sp. 71f.

[2] Apg 20, 34.

[3] II. Thess. 3, 8.

[4] II. Thess. 3, 10.

gibt Alardus Gazaeus, dessen Ausgabe der Werke Cassians (Duaci 1616) auch bei Migne abgedruckt ist.

Im Griechischen wird unser „Schema" ἀνάλαβος (ἀνάβολος, ἀναβολεύς) genannt, während σχῆμα (μικρόν und μέγα) mehr die Bezeichnung für die Gesamtheit der besonderen Kleidungsstücke der Mönche ist. Unter dem griechischen Titel begegnet es uns auch bei Sozomenos, Kirchengeschichte 3, 14:[1] Ζώνη δὲ καὶ ἀναβολεὺς ἡ μὲν τὴν ὀσφῦν περισφίγγουσα, ὁ δὲ τοὺς ὤμους καὶ τοὺς βραχίονας ἀνέχων, ἑτοίμους εἶναι εἰς διακονίαν θεοῦ καὶ ἐργασίαν ὧδε παρακελεύεται.

Ein weiteres griechisches Zeugnis aus der älteren Zeit führt Stephanus im *Thes. graec.* s. v. aus einem Werke *de vestibus monachorum* von Evagrius monachus an: Ὁ δὲ ἀνάλαβος πάλιν ὁ σταυροειδῶς τοῖς ὤμοις αὐτῶν περιπλεκόμενος σύμβολόν ἐστιν τῆς ἐν Χριστῷ πίστεως. Er weist also nur auf die symbolische Bedeutung hin.

Der palästinensische Abt Dorotheos (Ende des 6., Anfang des 7. Jahrhs)[2] beschreibt in seiner *Doctrina I cap. XIII*[3] den Ἀνάλαβος: Ἔχομεν καὶ ἀνάλαβον. ὁ ἀνάλαβος τίθεται σταυροειδῶς ἐπὶ τοὺς ὤμους ἡμῶν· τοῦτ' ἔστιν, τοῦ σταυροῦ τὸ σύμβολον βαστάζομεν εἰς τοὺς ὤμους ἡμῶν καθὼς λέγει· Ἆρον τὸν σταυρόν σου καὶ ἀκολούθει μοι (Mt. 16, 24 u. Parall.). Τί δέ ἐστι σταυρὸς ἀλλ' ἡ τελεία νέκρωσις ἥτις καθορθοῦται ἡμῖν διὰ τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως. Er berührt sich also gedanklich eng mit Evagrius. Gleichen Inhalts ist ein Ausspruch in den lat. Verba Seniorum, lib. V, cap. X, Nr. 115.[4]

Die Reihe der Griechen möge der Liturgiker Simeon von Thessalonich beschließen. An zwei Stellen erwähnt er unsern Ἀνάλαβος: *De poenitentia cap. 273*[5] beschreibt er kurz die Bedeutung der einzelnen Kleidungsstücke der Mönche, in der Regel unter Angabe der Worte, die bei der Bekleidung gesprochen werden: Ἔπειτα τὸν ἀνάλαβον ἐκ δερμάτων ζῴου· διὰ τὴν τῶν κοσμικῶν νέκρωσιν ἀπὸ τῶν ὤμων ἔμπροσθέν τε σταυροειδῶς καὶ ὄπισθεν σημεῖα κεκτημένον σταυροῦ, μᾶλλον δὲ αὐτὸν ἐκτυποῦντα τὸν σταυρόν. „Ἀναλαμβάνων" λέγων ὁ ἱερεύς, „τὸν σταυρὸν αὐτοῦ ἐπὶ τῶν ὤμων, καὶ ἀκολουθῶν τῷ Δεσπότῃ, καθὰ δὴ καθωμολόγησεν". In der Antwort zur *Quaestio LX ad Gabrielem Pentapolitanum*[6] sagt er: „ἀνάλαβος δὲ διὰ τὸ τὸν σταυρὸν ἐπ' ὤμων αἴρειν καὶ ἀκολουθεῖν τῷ Σωτῆρι.

Er betont somit ausschließlich die mystische Bedeutung. Sein

[1] Migne, *PG.* LXVII, Sp. 1072 A.
[2] Nach Krumbacher-Erhardt, *Geschichte der byz. Lit.*, S. 145.
[3] Migne, *PG.* LXXXVIII, Sp. 1633.
[4] Migne, *PL.* LXIII, Sp. 933.
[5] Migne, *PG.* CLV, Sp. 497.
[6] Sp. 916.

'Ανάλαβος ist noch von Leder, aber scheint mehr die Form des heutigen griechischen 'Ανάλαβος zu haben.[1]

Nach Thomas von Marga, *Liber superiorum* I, 4, der sich auf den Geschichtsschreiber Johannes beruft, hätte der große Klostergründer Mar Abraham die besondere Mönchstracht in der sketischen Wüste kennen gelernt und nach Mesopotamien verpflanzt.[2]

In der „Anweisung" am Schluß des 10. Abschnittes des 7. Buches seines Nomocanon[3] scheint Barhebraeus das Schema anzudeuten, wenn er gelegentlich der Aufnahme eines Mönches sagt, nachdem er von der Bekleidung mit den einzelnen Teilen des Habits gesprochen hat: ܘܝܗܒ ܠܗ ܙܩܝܦܐ ܕܢܫܩܘܠ ܥܠ ܟܬܦܘܗܝ „*et crucem in humeris deferendam ei tradit*".

Über den Ursprung dieses Stückes dürften die Berichte des Cassianus und des Sozomenos die besten Angaben enthalten; es diente zum Schürzen des Gewandes, besonders der weiten Ärmel bei der Arbeit. Das sagt uns auch die Grundbedeutung der koptischen Bezeichnung **ⲙⲁⲣ ⲛϭⲟⲃϩ**: **ⲙⲁⲣ** von **ⲙⲟⲩⲣ** = binden, gürten, schürzen; **ϭⲃⲟϩ** = Arm. Im Cod. *Vat. syr. LVIII* (s. o.) hat der syr. Übersetzer diesen Sinn des kopt. Ausdruckes auch in der Überschrift angedeutet: ܛܟܣܐ ܕܥܠ ܐܣܟܝܡܐ ܩܕܝܫܐ ܐܘܟܝܬ ܐܘ ܡܟܬܦܐ, „Ritus des hl. Schema oder des Schulterbandes".

Das Gleiche besagt der lateinische Ausdruck bei Cassianus *rebrachiatoria*. Eine ähnliche Vorrichtung kann man auch heut hie und da, besonders bei Erntearbeitern, im Orient sehen. Amélineau denkt dagegen an eine unmittelbare Entlehnung von entsprechenden Kleidungsstücken ägyptischer Priester[4] und erinnert an gewisse Abbildungen.

Wie heute das Schema der syrischen Mönche aussieht, geht aus der beifolgenden Abbildung eines solchen hervor, das mir der erwähnte syrische Mönch zu verschaffen wußte. Es ist sehr sorgfältig aus Leder geflochten, und wird so getragen, daß eines der größeren Kreuze an der Verbindungsstelle der Riemen vorn auf die Brust, das andere auf den Rücken zu liegen kommt, die kleineren Kreuze bei a und b liegen dann auf der Schulter, c und d unter dem Arm.

[1] Weitere Notizen darüber finden sich bei Goar, *Euchologium*, S. 519, und in den Wörterbüchern von Ducange und Stephanus s. v.

[2] *Book of Governors ed.* W. Budge I 23. Es wird aber richtiger sein ܐܣܟܝܡܐ ܕܢܟܝܪܘܬܐ mit Assemani, *Bibliotheca Orientalis* III, I 93 durch „*habitus ascetismi*" zu übersetzen als durch „*order of ascetic life*", wie W. Budge II 39 übersetzt.

[3] Ed. Bedjan, Leipzig 1898, S. 116. Lateinische Übersetzung des Josefus Aloysius Assemani bei Angelo Mai, *Scriptorum veterum Nova Collectio*, Bd. X, 2. Hälfte, S. 60.

[4] *Histoire des Monastères de la Basse-Égypte (Annales du Musée Guimet. Tom. 25)* p. XXIV.

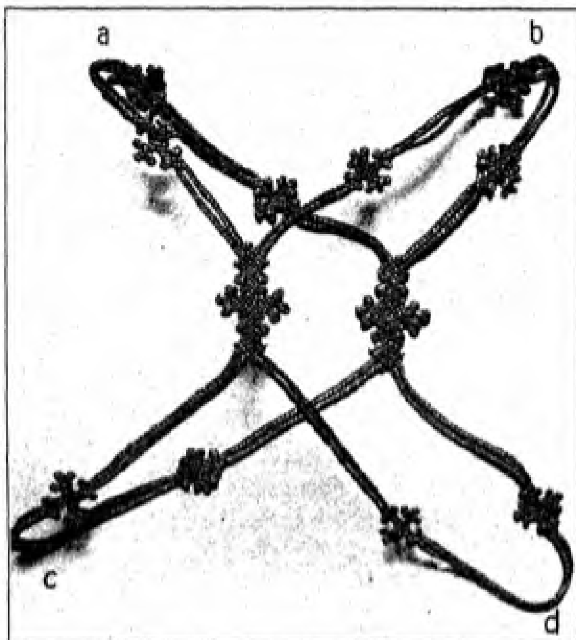


Abb. 1: Syrisches Schema.

Zum Vergleich gebe ich auch eine Abbildung des heutigen griechischen Schema und seine Beschreibung nach Cyrille Charon, *Histoire des Patriarcats Melkites, tome III, fascicule II*, p. 727: ... „*l'eskîm* (σχῆμα), *morceau rectangulaire d'étoffe blanche sur lequel figurent les instruments de la Passion avec différentes initiales de mots grecs, et que le Basilien de Syrie porte sous les vêtements sur le dos, au moyen de quatre cordons qu'il attache par les quatre bouts en les croisant sur la poitrine. C'est, somme toute, l'ἀνάλαβος des moines grecs.*" Es scheint demnach nicht mehr aus Leder zu sein, wie noch Simeon von Thessalonich vorschrieb; freilich schon nach den Angaben des Cassianus war es aus Wolle gefertigt. Die verschiedenen Buchstaben sind Abkürzungen: I. N. B. I. = Ἰησοῦς Ναζαρηνὸς Βασιλεὺς Ἰουδαίων. In den oberen Ecken: IC. XC. = Ἰησοῦς Χριστός, dazu gehört NIKA über dem Querbalken. Unter demselben auf beiden Seiten: vier Θ = θέα θεοῦ θεῖον θαῦμα; unter diesen: ΤΚΠΓ = τόπος κρανίου παράδεισος γέγονεν. Rechts und links vom Längsbalken: Φ Χ Φ Π = φῶς Χριστοῦ φαίνει πᾶσιν. Die arabischen Worte an den Balken selbst bedeuten: Armut, Keuschheit und Gehorsam.

Über das heutige koptische Schema macht S. Kgl. Hoheit Johann Georg Herzog zu Sachsen in seinen *Streifzügen durch die Kirchen und Klöster Ägyptens*[1] Angaben, die um so wertvoller sind, als sonst diese Dinge nicht so leicht zu sehen sind. „Bei den Gelübden wird der Mönch mit einem eigentümlichen Ledergeflecht bekleidet, das er nie wieder ablegt. Man könnte es etwa mit einem Geradehalter vergleichen. Diese Geflechte werden von Nonnen in einem Kloster in Alt-Kairo angefertigt. Ein Mönch hat mir in einem der Klöster vorgemacht, wie

[1] Leipzig, Teubner, 1914, S. 26.

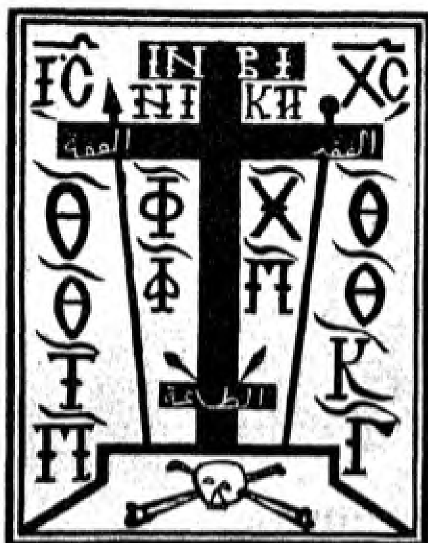


Abb. 2: Grieschiches Schema ('Ανάλαβος).

man ein solches anlegt. Denn sonst kann man sie nicht sehen, da sie auf dem bloßen Leibe getragen werden. Der Mönch wird damit begraben. Es bedeutet, daß er ein besonderer Diener Christi sei." Seine Königliche Hoheit hatte die Güte auf eine Anfrage mitzuteilen, daß dieses koptische Schema genau dem auf der eingesandten Photographie dargestellten syrischen entspreche.

Zum Schluß möchte ich noch die Angaben mitteilen, welche mir über die heutige Bedeutung des Schema bei den jakobitischen Syrern der Mönch, von dem ich den Text und das lederne Schema selbst erhalten hatte, auf meinen Wunsch hin machte:

„Bemerkungen zum ledernen Schema, welches auf Anba Antonius, den Mönchsvater, zurückgeht. Wenn einer von der Geistlichkeit, er sei Mönch oder Pfarrer (Chûrî خورى) oder Priester (قسيس) oder Bischof, es anziehen will, so steht nichts im Wege, wenn er sich verbürgt, die Pflichten der Regel (κανόνες) zu erfüllen. Dann tritt er vor den Obern, der das Schema trägt, er sei Bischof oder Mönch, und empfängt von ihm die Weihe und nimmt seine Kanones auf sich und erfülle sie; er faste und mache Kniebeugungen und trinke kein berauschendes Getränk. Und wenn er aufgenommen ist, muß er immer das Schema tragen Tag und Nacht und darf es nicht ablegen. Und wenn er sich anschickt Messe zu lesen und das Opfer darzubringen, dann zieht er es über die „Albe" (قميص), das liturgische Gewand; und wenn er die Messe beendigt hat, zieht er es wieder unter seinen Ḥawwās (? تحت حواسه). In der heutigen Zeit sind es wenige, die es tragen, sowohl bei den Syrern als bei den Kopten oder Abessiniern, denn seine κανόνες sind schwer. Und es ist nicht erlaubt, weder dem Obern noch dem Bischof, es einem andern zu geben, wenn er es selbst nicht trägt. Nur der, welcher es selbst trägt, er sei Bischof oder Priester oder Oberer oder Mönch, hat das Recht, es einem andern aufzulegen. Wie oben gesagt, hat es besondere Gebete und Weihen. Und der Herr macht jene vollkommen, die es angezogen haben, und er gibt ihnen Kraft zur Vollbringung seiner Verpflichtungen in Fülle. Amen."

ZWEITE ABTEILUNG:

AUFSÄTZE.



Beiträge zur kirchlichen Geographie Griechenlands im Mittelalter und in der neueren Zeit.

Von

Dr. phil. Nikos A. Bees (Βέης).

I. In einer sicher vor dem Slaweneinbruche in Griechenland und zwar vor dem J. 723 zu datierenden *Notitia Episcopatuum*, die im Kodex *Parisinus Reg. 1155 A* erhalten ist und trotz der starken Verderbtheit ihres Textes als eine wertvolle Quelle für die ältere kirchliche Geographie der hellenischen Gebiete und für das Fortleben der altgriechischen Ortsnamen anzusehen ist, wird ein peloponnesisches Bistum Μαθηνίας erwähnt. De Boor, der erste Herausgeber der besagten *Notitia*,[1] hat nichts über diese Ortschaft bemerkt; dagegen meinte H. Gelzer, der derselben *Notitia* einen beachtenswerten Kommentar gewidmet hat,[2] daß Μαθήνια mit dem messenischen Μοθώνη identisch sei.[3] Es ist jedoch offenbar, daß in der korrumpierten Form Μαθήνια das altarkadische Μαντίνεια verborgen ist, das in der klassischen Zeit öfters hervortrat und besonders durch die Schlacht berühmt wurde, die in der Nähe desselben im J. 362 v. Chr. stattgefunden hat und bei welcher Epaminondas fiel.

Die Existenz eines Bistums im alten Mantinea ist meines Wissens nicht aus anderen Quellen bekannt. Daß diese Stadt in den ersten Jahrhunderten nach Christus in einer ge-

[1] *Nachträge zu den Notitiae Episcopatuum, Zeitschrift für Kirchengeschichte* XII (1891) S. 303—322, 519—534, besonders vgl. S. 533.

[2] *Die kirchliche Geographie Griechenlands vor dem Slaweneinbruche, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* XXXV (1892) S. 419—436.

[3] Ebenda S. 423.

wissen Blüte gestanden hat, geht nicht nur aus den Beschreibungen des Pausanias[1] und andern literarischen Quellen (darunter Synekdemos von Hierokles[2]),[3] sondern auch aus den im Gebiet von Mantinea übriggebliebenen heidnischen und christlichen Monumenten hervor.[4] Demnach darf man die Existenz eines Bistums in Mantinea nicht in Frage stellen; um so mehr als in derselben Stadt eine jüdische Gemeinde belegt worden ist, die der Verbreitung des Christentums die Wege bahnen konnte. Die Kunde von derselben ist durch eine Inschrift überliefert, die auf das Gebäude der Synagoge dieser Kultusgemeinde Bezug hat und im J. 1888 ausgegraben wurde. Diese Inschrift, die von Fougères zum ersten Male veröffentlicht,[5] später teilweise von Usener[6] und vollständig von Joh. Oehler[7] wiedergegeben wurde und jetzt in IG. V. II, Nr. 295 am bequemsten zu finden ist, lag mir zum Studium in dem Museum von Tripolis im J. 1897 vor. Aus den rohen Buchstaben und der allgemeinen Technik dieser Inschrift darf man zum Schluß kommen, daß die in Rede stehende jüdische Gemeinde nicht durch Reichtum hervorragte, was auch von der altjüdischen Gemeinde in Korinth gilt, wenn man die Inschrift der Synagoge derselben berücksichtigt.[8]

Unsere recht dürftigen Kenntnisse über Mantinea im früheren Mittelalter bereichern sich aufs Bedeutendste mit der besprochenen Nachricht, daß diese Stadt in dem genannten Zeitraume die Residenz eines gleichnamigen Bistums war. Zum Schluß sei bemerkt, daß der alte Ortsname

---

1 Besonders lib. VIII, 8, 4f.

2 Ausgabe von Burckhardt, S. 10, 7.

3 Vgl. G. Fougères, *Mantinée et l'Arcadie Orientale.* Paris 1898. S. 511f., 596f.

4 Vgl. Fougères a. a. O., passim, und im *Bulletin de Correspondance Hellénique* XIV (1890) S. 270—271.

5 *Bulletin de Correspondance Hellénique* XX (1896) S. 159, 27.

6 *Beiläufige Bemerkungen, Rheinisches Museum* LV (1900) S. 291.

7 *Epigraphische Beiträge zur Geschichte des Judentums, Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* LIII (= N. F. XVII), 1909, S. 443.

8 Vgl. Ad. Deissmann, *Licht vom Osten,* II.—III. Aufl., Tübingen 1909, S. 9, Anm. 2.

Μαντίνεια nicht ganz aus der peloponnesischen Geographie verschwunden ist; in Lakedämon und zwar in diesem Teile desselben, der in den letzten Jahrhunderten mit dem Namen Mani bezeichnet wird, befinden sich zwei Dörfer Μεγάλη und Μικρὴ Μαντίνεια (Demos Abias), kollektiv Μαντίνειες genannt, die wahrscheinlich von Auswanderern aus dem arkadischen Mantinea gegründet worden sind.[1] Die älteste Erwähnung der besagten maniatischen Ortschaft und zwar unter der Form Μαντίνεια findet sich meines Wissens in den Chroniken des Georgios Phrantzes[2] und Laonikos Chalkokondyles[3] anläßlich von Ereignissen der Jahre 1423 (?), 1429, 1457, 1458, 1460.[4]

II. H. Gelzer hat mit Hilfe, insbesondere des Synekdemos des Hierokles, mehrere in der oben erwähnten *Notitia Episcopatuum* des Kodex *Parisin. Reg. 1155 A* vorkommende Namen verschiedener in der Peloponnes, dem kontinentalen Griechenland und auf den benachbarten Inseln liegender Bistümer glücklich identifiziert,[5] was bei der öfters unglaublich korrumpierten Überlieferung dieser *Notitia* keine leichte Aufgabe war. Jedoch hat er einige korrumpierte Bistumsnamen nicht zu erklären vermocht, wie er selbst mit Bedauern bemerkt.[6]

Solche Bistumsnamen sind folgende:

ἐπαρχία Ἑλλάδος:

ϛ′ ὁ Λιτνάδας
ζ′ ὁ Σπέους
κδ′ ὁ Ὄλας

---

1 Fougères, *Mantinée*, S. 598 (vgl. auch *Bulletin de Correspondance Hellénique* XX [1896] S. 160—161) hält das messenische Mantinea sicher für eine Gründung von Auswanderern aus dem arkadischen Mantinea und wagt dieselbe ins 6. oder 7. Jahrhundert zu datieren.

2 Bonner Ausgabe, S. 122, 7, 133, 5, 388, 5, 395, 8. — Vgl. Mercati, *Atti della R. Accademia delle scienze di Torino* XXX (1894—1895) S. 481.

3 Bonner Ausgabe, S. 447, 9. — Vgl. Fougères, *Mantinée*, S. 598.

4 Nicht „ϛϡξά, 1451" wie P. Komnenos, Λακωνικὰ χρόνων προϊστορικῶν τε καὶ ἱστορικῶν, Athen 1896—1898, S. 214 notiert.

5 *Die kirchliche Geographie Griechenlands vor dem Slaweneinbruche* a. a. O. S. 420 f.

6 Ebenda S. 420.

κε΄ ὁ Ἐπίας
κθ΄ ὁ Τλεσίνας

ἐπαρχία Πελοποννήσου:

ε΄ ὁ Κινκιπέως
ι΄ ὁ Σελίκου.

Ich möchte das Λιτνάδας für eine Entstellung von Τανάγρας halten. Ein Bistum dieser böotischen Stadt ist uns sicher aus Konzilakten des Jahres 458 bekannt.[1] Auch wird die Stadt selbst von Hierokles[2] und Konstantinos Porphyrogennetos erwähnt. In der Form Σπέους ist vielleicht das Bistum Σκύρου zu erkennen, welches bis zur Wiedergeburt Griechenlands, der Metropole von Athen unterstellt, fortlebt.[3] Ferner ist das Bistum Αὐλῶνος vielleicht in der Form Ὄλας verborgen. Das Bistum Αὐλῶνος, welches von einigen Forschern (darunter Le Quien,[4] Ellisen,[5] Hertzberg[6] und kürzlich Gelzer[7]) mit Σόλωνος, d. h. Salona (= Amphissa), von K. N. Sathas[8] mit dem alten Αὐλίς und von einer Reihe abendländischer Gelehrten (darunter Wiltsch[9]), sogar mit dem epirotischen Valona, falsch identifiziert worden ist, lag sicherlich in Euboea.

---

1 Vgl. Le Quien, *Oriens Christianus* II, S. 212—213. — H. Gelzer, a. a. O. S. 435.

2 Ausgabe von Parthey, S. 10, Nr. 645, 5; von Burckhardt, S. 8, Nr. 645, 5.

3 Über die kirchliche Geschichte von Skyros vgl. Le Quien a. a. O. Bd. II, S. 232—233. — Wiltsch, *Handbuch* (siehe unten Anm. 9) Bd. I, S. 125, Bd. II, S. 108, 283. — Gregorovius, *Geschichte der Stadt Athen im Mittelalter* I, Stuttgart 1889, S. 156, 335 (griechische Übersetzung, Bd. I, Athen 1904, S. 224, 410). — Gelzer a. a. O. S. 429. — M. Konstantinides, ἡ νῆσος Σκῦρος, Athen 1901, S. 74, 82f., 101, 123f. — Demetr. Papageorgiou, Ἱστορία τῆς Σκύρου ἀπὸ τῶν ἀρχαιοτάτων χρόνων. Patras 1909, passim.

4 *Oriens Christianus* II, S. 226—227.

5 *Michael Akominatos von Chonä* . . . Göttingen 1846, S. 11.

6 *Geschichte Griechenlands seit dem Absterben des antiken Lebens bis zur Gegenwart* I S. 330, 333. II. 50 (griechische Übersetzung von P. Karolides I, Athen 1906, S. 436, 439—40.)

7 A. a. O. S. 429, 435.

8 Χρονικὸν ἀνέκδοτον Γαλαξειδίου, Athen 1865, S. 102f.

9 *Handbuch der kirchlichen Geographie und Statistik* II, Berlin 1846, S. 108, 283, 354, 390.

Es entspricht dem heutigen Avlonari, Demos Αὐλῶνος.[1] Die verdorbene Form Ἐπίας ist meines Erachtens in Εὐριπίας = Εὐρίπου zu verbessern. Das Bistum Εὐρίπου, später zur Metropole erhoben, ist sicher seit dem Jahre 869/70 belegt.[2] Die Form Εὐριπίας statt Εὐρίπου hat viele Parallelen in der *Notitia*. Das Γλεσίνας dürfte für Ἐλευσίνας stehen. Eleusis ist mir als Bistum nicht aus anderen Quellen bekannt; jedoch existierte diese Stadt noch lange nach der durch Alarich(?) im J. 396 erfolgten Zerstörung der heidnischen Heiligtümer derselben und wird in Ravennatis anonymi Cosmographia (VII Jahrhundert)[3] und in Guidonis Geographica (wahrscheinlich VIII.—IX. Jahrhundert)[4] als „Eleusina" und von Konstantinos Porphyrogennetos[5] als „Ἐλευσίνα" unter den Städten Griechenlands erwähnt. Die Bistümer Κινκιπέως und Σελίκου sind vielleicht für Korruptel aus Κεγχρεῶν und Ὠλένης eventuell Ὠλένου (in Achaia) anzusehen. Über letzteres werde ich

[1] Diese Vermutung äußerte mit einer gewissen Zurückhaltung schon Gregorovius a. a. O. Bd. I 335 (griechische Übersetzung, Bd. I, S. 410). — Auch Hopf, *Geschichte Griechenlands vom Beginn des Mittelalters bis auf unsere Zeit, Wiederabdruck aus der Allgemeinen Enzyklopädie* von Ersch und Gruber, Bd. I, S. 234, meinte, daß Αὐλών (in fränkischen Urkunden: Avalona) in Euboea zu suchen ist. Vgl. T. D. Nerutsos (siehe unten S. 251 Anm. 4) S. 59.

[2] Über die Kirche von Euripos (früher Chalkis) siehe Le Quien, *Oriens Christianus* II, S. 212 f. — Vgl. auch meine Ausführungen in meiner Abhandlung *Zur Sigillographie der byzanitinischen Themen Hellas und Peloponnes*, Kap. 28. Diese Abhandlung wird in *Vizantijskij Vremennik* Bd. XXI gedruckt.

[3] Ausgabe von Pinder und Parthey (Berlin 1860) S. 375, 14.

[4] Ebenda S. 538, 3.

[5] Bonner Ausgabe, Bd. III, S. 51. — Burckhardt in der Ausgabe des Synekdemos des Hierokles (bei Teubner, Leipzig 1893, S. 74) scheint das bei Konstantinos Porphyrogennetos vorkommende Ἐλευσίνα mit dem Ἐλάτεια bei Hierokles (Ausgabe von Parthey, S. 9, Nr. 643, 8; Ausgabe von Burckhardt, S. 7, Nr. 643, 8) zu verwechseln. Letzteres ist mit dem alten Ἐλάτεια identisch, welches als Bistum uns bekannt ist (vgl. Gelzer a. a. O. S. 421, 435) und sonst in der nachchristlichen Zeit Jahrhunderte lang nicht ohne Bedeutung war. (Vgl. Pierre Paris, *Élatée, la ville, le temple d'Athéna Cranaia. — Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome.* — Paris 1892, passim, besonders S. 299—312, wo ein Aufsatz von Ch. Diehl über den sogenannten Stein von Kana, worüber ich auch einen besonderen Aufsatz vorbereite. — Siehe auch Ravennatis anonymi Cosmographia und Guidonis Geographica. Ausgabe von Pinder-Parthey, S. 199, 5 und 537, 15.)

unten (S. 260f.) Näheres bieten. Κεγ(ν)χρεαί (oder Κέγχρεαι), dessen christliche Gemeinde schon in der apostolischen Zeit wohl bekannt ist,[1] bildete einst ein eigenes, schon in den *Apostolischen Konstitutionen* VII 46,[2] belegtes Bistum;[3] verschiedene Denkmäler, religiösen und profanen Charakters, tuen dar, daß Κεγχρεαί im früheren Mittelalter und später noch existierte und in einer gewissen Blüte stand.[4] Daher ist die Existenz eines Bistums Κεγχρεῶν zur Zeit der Abfassung der *Notitia* des griechischen Kodex *Paris. Reg. 1155 A* recht wahrscheinlich. Ich bin überzeugt, daß man die von mir eben vorgeschlagenen Identifizierungen nicht für kühn halten wird, wenn man andere in unserer *Notitia* vorhandene Korrupteleu von Bistumsnamen berücksichtigt. Es finden sich z. B. folgende Lesarten: ὁ Καποΐας (= Καρύστου eventuell Καρυστίας), ὁ Ἀντιέδου (= Ἀνθηδῶνος), ὁ Θηβαΐδου (= Θηβῶν), ὁ Θηθήπου (= Τιθώρας?), ὁ Μεδάπας (= Μεγάρων eventuell Μεγάρας), ὁ Ἀμπισύρας (= Ἀντικύρας), ὁ Ἐπιδά(μ)πας (= Ἐπιδαύρου), ὁ Κύδνιας (= Κορωνίας eventuell Κορώνας,[5] d. h. Κορώνης[6]), ὁ Μεδάλας (= Μεγάλης, d. h. πόλεως, in Arkadien[7]), um nur einige nicht besonders ausgewählte Belege der vollkommenen Verständnislosigkeit zu nennen, mit welcher der Schreiber dieser *Notitia* (eine Person des 14. Jahrhunderts) den altgriechischen Ortsnamen gegenüberstand.

---

[1] Vgl. Römerbrief 16, 1.

[2] Darin steht, daß Lukios von dem Heidenapostel zum Bischof von Κεγχρεαί eingesetzt worden sei.

[3] Vgl. Le Quien, *Oriens Christianus* II, S. 177—178.

[4] Über einige interessante christliche Denkmäler von Kenchreae — welche ich auch selbst zu untersuchen die Gelegenheit hatte — siehe den Beitrag von Georg Lampakis, Χριστιανικαὶ Κεγχρεαί. Τοπογραφία τῶν Κεγχρεῶν in *Miscellanea di archeologia, Storia e Filologia Dedicata al Prof. Antonio Salinas*... Palermo 1907, S. 71—80. — Ein interessantes, etwas fantastisches Ansichtsbild von Kenchreae siehe in dem Buche: „*Essatta Notitia della Peloponneso volgamente penisola della Morea divisa in otto provincie . . . Dal Anno 1684. Sino al dì presente* . . .“ Venedig 1687, S. 13. — Es sei hier bemerkt, daß Kenchreae in Ravennatis anonymi Cosmographia als „Cenchreae“ und „Cencris“ und in Guidonis Geographica als „Cenchris“ erwähnt wird (siehe die Ausgabe letztgenannter Texte von Pinder-Parthey S. 376, 2, 399, 10, 538, 8).

[5] Vgl. Gelzer a. a. O. S. 424.

[6] Siehe unten S. 251.

[7] Vgl. Gelzer a. a. O. S. 420—424.

III. In derselben *Notitia Episcopatuum* lesen wir:

ἐπαρχία δευτέρας Θετταλίας:

α' Λάρισσα μητρόπολις
ς' ὁ Λαμίας
ιζ' ὁ τῆς νήσου τῆς Σκιάθου
ιη' ὁ τῆς νήσου τῶν Σκοπέλων
ιθ' ὁ τῆς νήσου τῆς Ἐσπαρίστου.[1]

Von diesen Bistumsnamen ist derjenige Λαμίας besonders beachtenswert auch für die Frage der Datierung der besagten *Notitia*. Es handelt sich um das alte phthiotische Lamia, welches im Mittelalter Ζητούνι genannt wurde, ein Ortsname noch heutigen Tags bei dem gegenwärtigen griechischen Volke nicht ganz vergessen, wenngleich die griechische Regierung sich längst eifrig bemüht den alten Namen Λαμία in allen den Volksklassen zu verbreiten und ihn allgemein gebräuchlich zu machen. Wann ist Λαμία in Ζητούνι umgenannt worden? In den Akten des Ephesoskonzils vom Jahre 431 unterzeichnet sich: „Σεκουνδιανὸς ἐπίσκοπος τῆς κατὰ Λαμίαν ἐκκλησίας." und in den Akten des III. römischen Konzils des Jahres 531 wird Stephanus, Bischof von Lamia, und *Patricius exiguus presbyter sanctae Dei Laminanensis ecclesiae* . . . erwähnt.[2] Ebenso findet sich der alte Name bei Hierokles[3] und Konstantinos Porphyrogennetos.[4] Dagegen begegnet man in den Akten des im J. 869/70 abgehaltenen Konzils[5]: Gregorius, Bischof von Ζητούνιον, und ebenso haben wir in den Akten des im J. 879 zusammenberufenen Konzils die Erwähnung: Γρηγορίου Ζητουνίου.[6]

Das Wort Ζητούνι kann also keineswegs türkischer Abstammung sein, wie man heute in Lamia — aus dem türki-

[1] De Boor a. a. O. S. 532—533.
[2] Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* V, S. 588, VIII, S. 743.
[3] Ausgabe von Parthey, S. 8, Nr. 642, 6. — Ausgabe von Burckhardt, S. 6, Nr. 642, 6.
[4] *De thematibus* (Bonner-Ausgabe) S. 500.
[5] Mansi a. a. O. Bd. XVI, S. 195.
[6] Ebenda Bd. XVII, S. 373.

schen Zeïtún = Ölbaum, den Ortsnamen ableitend — glaubt, oder arabischer Abstammung, wie Leake[1] angenommen hat.[2] Jedenfalls wird das Bistum Lamia seit dem 9. Jahrhundert bis zur Wiedergeburt Griechenlands offiziell immer Ζητουνίου genannt; in diesem Zeitraume weisen die Quellen kein Bistum Λαμίας mehr auf. Hinsichtlich dieser Frage mache ich auf ein Mißverständnis aufmerksam, das freilich zu Irrungen Veranlassung geben könnte. Auf Grund einer aus dem Jahre 1315/6 stammenden Subskription, die im Kodex 70 des lesbischen Limonklosters zu lesen ist,[3] hat Marie Vogel neulich in ihren mit Unterstützung des Prof. V. Gardthausen abgefaßten Registern griechischer Kopisten einen:

Ῥωμανὸς . . . . . χαρτοφύλαξ τῆς Λαμείας

mit aufgenommen.[4] Hier handelt es sich nicht um die Stadt von Phthiotis, sondern λαμία = lat. *lamina, sc. utriusque materiae, bullion*;[5] daher ist der Name mit kleinem Anfangsbuchstaben zu schreiben, da derselbe in der vorliegenden Subkription kein Eigenname ist. Es ist interessant, daß Λαμια schon vor dem Slaweneinbruche in Griechenland, wie es aus dem angeführten Abschnitte der *Notitia* ersichtlich ist, wie

---

[1] Leake, *Travels in northern Greece* II, London 1835, S. 1. — Vgl. K. N. Sathas, Χρονικὸν ἀνέκδοτον Γαλαξειδίου, S. 190, Anm. 2, wo der Verfasser die dem Kaiser Leo dem Weisen zugeschriebene *Notitia Episcopatuum* für ein wirklich von ihm und zwar aus dem Jahre 870 stammendes Werk hält, während sie bekanntlich eine Kompilation des 9.—13. Jahrhunderts ist.

[2] Prof. P. Karolides meint, daß der Ortsname Ζητοὺνι vielleicht slawisch ist und „jenseits des Flusses" (= Za-dun) bedeutet. Vgl. die von Prof. P. Karolides ins Griechische übertragene *Geschichte Griechenlands seit dem Absterben des antiken Lebens bis zur Gegenwart* von G. Hertzberg, Bd. I, S. 439 (vgl. auch S. 397, 588). — Über die Etymologie des Ortsnamens Ζητοὺνι hat auch M. Le Quien, *Oriens Christianus* II, S. 113—4, eine merkwürdige Meinung ausgesprochen. — Jedenfalls kommt dem Gesagten nach der Ortsname Ζητούνιον nicht im X. Jahrhundert zum ersten Male vor, wie Hertzberg a. a. O. I, S. 333 meinte, sondern schon früher.

[3] Ath. Papadopulos Kerameus, Μαυρογορδάτειος Βιβλιοθήκη, Konstantinopel 1884[—1888], S. 68 (vgl. S. 73, 211).

[4] Marie Vogel - V. Gardthausen, *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance*, Leipzig 1909, S. 394.

[5] E. A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, New York-Leipzig 1888, S. 704. — Vgl. K. Konstantopulos im *Journal international d'archéologie numismatique* VI (1903) S. 53, Nr. 206.

später das Bistum Ζητουνίου, welches das frühere Bistum Λαμίας ersetzt hat, der Metropole Larissa unterstand; nur nach dem Jahre 1617 hat die Kirche Zitouniou eine gewisse Selbständigkeit gehabt, als sie mit Pteleos zusammen durch Synodalakten des ökumenischen Patriarchen Timotheos II. zum Erzbistum erhoben wurde;[1] es ist aber zu bemerken, daß Zitounion später wiederum als Bistum der Metropole von Larissa unterstellt wurde; so z. B. figuriert Zitounion als Bistum von Larissa in einem Verzeichnisse der Metropolen und Bistümer der konstantinopolitanischen Kirche, die zirka aus dem Jahre 1730 stammt.[2] So viel über das Bistum Lamia-Zitounion. Was die in den oben angeführten Abschnitten der *Notitia* erwähnten Inselbistümer betrifft, so hat De Boor, der erste Herausgeber dieser *Notitia*, schon vermutet, daß in der Form Ἐσπαρίστου das alte Πεπαρήθου verborgen ist;[3] diese Vermutung hat er mit einer gewissen Zurückhaltung ausgesprochen, die nicht begründet ist, da er das Richtige zweifellos erschlossen hat. Denn als das alte Πεπάρηθος ist das heutige Σκόπελος inschriftlich belegt.[4] Ebenso wird dieselbe Insel unter dem alten Namen Πεπάρηθος erwähnt von Hierokles:[5]

Ἐπαρχία Θεσσαλίας, ὑπὸ ἡγεμόνα, πόλεις ιζ'

. . . .

νῆσος Σκόπελος
νῆσος Σκίαθος
νῆσος Πεπάρηθος

[1] Ath. Papadopulos Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας IV, Petersburg 1897, S. 88—90. — Über die kirchliche Geschichte von Zitounion siehe Le Quien, *Oriens Christianus* II, S. 113—114. — Порфирія Успенскаго, Путешествіе въ Метеорскіе и Оссолимпійскіе Монастыри въ Θессаліи . . ., Petersburg 1896, S. 371.

[2] H. Omont, *Liste des métropolitains et évêques grecs du patriarcat de Constantinople vers 1725*, *Revue de l'Orient Latin* I (1893) S. 316. Über die Datierung dieser Liste vgl. J. Pargoire, *Échos d'Orient* VI (1903) S. 389.

[3] *Zeitschrift für Kirchengeschichte* XII (1891) S. 532, Nr. 724, Anm.

[4] Siehe den Artikel *Peparethus* in der Enzyklopädie von Pauly (Bd. V, S. 1320); ferner Johannes Skaventzou, Ἔκθεσις ἀρχαιολογικὴ περὶ τῆς νήσου Σκοπέλου, Athen 1870. — S. A. Oikonomos, Ἡ νῆσος Πεπάρηθος (Dissertatio), Jena 1883, S. 13f.

[5] Ausgabe von Parthey, S. 9, Nr. 643, 3—5. — Ausgabe von Burckhardt, S. 6—7, Nr. 643, 3—5.

und in der Themenabhandlung von Konstantinos Porphyrogennetos:[1]

> Ἐπαρχία Θεσσαλίας, ὑπὸ τὸν αὐτὸν [ἡγεμόνα] πόλεις ιζ′
>
> . . . .
>
> νῆσος Σκίαθος,
> νῆσος Σκεπίλα,
> νῆσος Πεπάρηθος.

wobei man bemerkt, daß Πεπάρηθος auch bei diesen Autoren wie in der fraglichen *Notitia* als eine von Σκόπελος verschiedene Insel neben diesem erscheint. Dagegen liest man bei Ptolemaios (III, 12, 44)[2] folgendes:

> Σκίαθος νῆσος καὶ πόλις . . . . .
> Πεπάρηθος νῆσος καὶ
> πόλις Σκόπελος . . . . .
> Σκῦρος νῆσος καὶ πόλις . . . . .

wo das Wort Σκόπελος nicht von Ptolemaios stammt, sondern als eine zum Texte desselben eingeführte Glosse zur Erklärung des Ortsnamens anzusehen ist.[3] Jetzt fragt es sich, welches das Bistum τῆς νήσου τῶν Σκοπέλων ist. Gewiß hat es nichts mit der heutigen Insel Skopelos zu tun, wenn letztere von unserer *Notitia* mit Ἐσπαρίστου = Πεπαρήθου bezeichnet wird. Gewiß handelt es sich um eine der nördlichen Sporaden, abgesehen von Peparethos (d. h. dem heutigen Skopelos) und Skiathos, Skyros, die beide die alten Namen die Jahrhunderte hindurch bewahrten, vielleicht um die heutigen Tags unter dem Namen Λιδρόμια bekannte Insel, die in der offiziellen gegenwärtigen Onomatologie mit dem alten Ἀλόνησος bezeichnet wird, jedoch mit dem alten Ἶκος identisch ist.[4]

---

[1] Bonner Ausgabe, S. 50.

[2] Ausgabe von C. Müller, Bd. I, 1, S. 524—525.

[3] Diese Meinung hat auch Dr. Nikolaos Georgaras, Ὁ Βυζαντιακὸς ναὸς τῆς Ἐπισκοπῆς ἐν Σκοπέλῳ καὶ ὁ ἐπίσκοπος Ἀναστάσιος in der Ἐπετηρίς des philologischen Vereins „Παρνασσός" zu Athen, IX (1906) S. 20, Anm., ausgesprochen, der jedoch auf Ptolemaios III, 13 verweist, wo von der jonischen Insel Skopelos die Rede ist.

[4] Vgl. S. Oikonomos a. a. O. S. 8 Anm. 1, S. 9 Anm. 1. — Vgl. ferner die Artikel *Halonesos* und *Ikos* in der Enzyklopädie von Pauly-Wissowa.

Wahrscheinlich hießen alle nördlichen Sporaden einst kollektiv Σκόπελοι; dann wurde die bedeutendste von diesen Inseln, d. h. das alte Peparethos, vorzugsweise Σκόπελος oder Σκόπελοι genannt, um so mehr als sie — vornehmlich an der nördlichen und östlichen Seite — Küsten voll hoher, unzugänglicher Klippen hat[1] und ferner im Mittelalter immer bewohnt blieb, während dies bei den benachbarten nördlichen Sporaden nicht der Fall war. So ist die Umnennung des alten Peparethos in Skopelos erklärlich.[2] Hinsichtlich der Form (τῆς νήσου) τῶν Σκοπέλων sei bemerkt, daß sie im Mittelalter und der neueren Zeit öfters gebräuchlich war; alle mir vorliegenden Belege, abgesehen von demjenigen der besagten *Notitia*, beziehen sich aber auf das alte Peparethos, d. h. das heutige Skopelos. So z. B. lautet eine aus dem Jahre 1077/78 stammende Inschrift der auf dieser Insel erhaltenen Episkopikirche: „Ἐ]πὶ Ἀναστασίου ἐπισκόπου τῆς π[α]ρούσης νήσου Σκοπέλλων";[3] mehrere Belege dieser Form besitzen wir aus Handschriften des 16. Jahrhunderts[4] und vornehmlich aus den Werken des bekannten in Skopelos (= Peparethos) geborenen Gelehrten Konstantinos (und als Mönch Kaisarios) Dapontes (1713—1784), der auch Anastasios „θαυματουργὸς ἐπίσκοπος Σκοπέλων"[5] und Dionysios „Σκοπέλων ἐπίσκοπος",[6] ferner Rhiginos „ἅγιον ἱερομάρτυρα ... ἐπίσκοπον Σκοπέλων"[7] überliefert. Letzterer wird als „ἐπίσκοπος Σκοπέλων" auch in dem griechischen Menaion (25. Februar)[8] und in etlichen Handschriften der Chronik von

[1] Vgl. S. Oikonomos a. a. O. S. 15, Anm. 2.

[2] Demzufolge sind die diesbezüglichen Ausführungen von S. Oikonomos (a. a. O. S. 15) und Nik. Georgaras (a. a. O. S. 19—20, Anm.) zu modifizieren.

[3] Nik. Georgaras a. a. O. S. 25. — Man könnte auf Grund dieser Inschrift behaupten, daß Anastasios ein Bischof von Peparethos war, welche Insel eine der kollektiv Σκόπελοι genannten anzusehen ist.

[4] Ebenda S. 19—20.

[5] Konstan. Dapontes, Κῆπος Χαρίτων, Ausgabe von G. Sophokles, Athen 1880, S. 166; von E. Legrand (= *Bibliothèque greque vulgare* III, Paris 1881) S. 160, 47.

[6] K. W. Sathas, Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη III, Venedig 1872, S. 103.

[7] So z. B. im Kodex 66 (Bl. 254[a]) der griechischen Kammer zu Athen, der teilweise ein Autograph von K. Dapontes ist (vgl. Sp. P. Lambros, Νέος Ἑλληνομνήμων III [1906] S. 464, 15).

[8] So richtig Nik. Georgaras a. a. O. S. 19 und folgende, nicht 27. Februar wie S. Oikonomos a. a. O. S. 30.

Georgios Kedrenos[1] erwähnt und von einigen Forschern für einen Bischof des thrakischen Skopelos gehalten, für das jedoch meines Wissens nur Σκόπελος nicht Σκόπελοι, was für die Inseln der Fall ist, überliefert wird.[2] Auf Grund der lebendigen Tradition aber, die auf eine sehr frühe Zeit zurückgeht,[3] darf man den heiligen Rhiginos für einen Bischof der Inseln Skopelos halten. Ebenfalls war der in Akten des in Konstantinopel im J. 879 abgehaltenen Konzils vorkommende Βαρδάνιος oder Βαρδάνης Σκοπέλων[4] wahrscheinlich ein Bischof derselben Inseln.[5]

Von großem Interesse ist die Kunde, die wir aus der *Notitia* gewinnen, daß die Inseln Πεπάρηθος (= heutiges Skopelos) und Σκίαθος schon vor dem Slaweneinbruche der Metropole Larissa unterstellt waren. Dieselbe Stellung bewahrten Skiathos und Skopelos — mit den benachbarten Inseln entweder ein gemeinsames Bistum (Σκιάθου καὶ Σκοπέλου) oder zwei verschiedene Bistümer (Σκιάθου, Σκοπέλου), und zwar seit dem Jahre 1797 zusammen mit dem thessalischen Trikkera ein gemeinsames Bistum (Σκιάθου, Σκοπέλου καὶ Τρικκέρων)[6] bildend — bis zur Wiedergeburt Griechenlands.[7]

1 Bonner Ausgabe, Bd. II, S. 436,7—10: „μετήγαγε [= Samuel König der Bulgaren] δὲ καὶ τὸ λείψανον τοῦ ἁγίου Ἀχιλλείου, ἐπισκόπου Λαρίσσης χρηματίσαντος ἐπὶ Κωνσταντίνου τοῦ μεγάλου καὶ τῇ μεγάλῃ καὶ πρώτῃ συνόδῳ παρόντος σὺν Ῥηγίνῳ Σκοπέλων καὶ Διοδώρῳ Τρίκκης." Vielleicht sind die Wörter: ἐπὶ Κωνσταντίνου — Τρίκκης eine Glosse. Ferner ist das Διοδώρῳ zu Ἡλιοδώρῳ zu korrigieren.

2 Vgl. Le Quien, *Oriens Christianus* I, S. 1185, II, S. 117—118. — Ferner vgl. S. Oikonomos a. a. O. S. 29—30; Nik. Georgaras a. a. O. S. 19f.

3 Nik. Georgaras a. a. O. S. 19f.

4 Mansi a. a. O. Bd. XVII, S. 376.

5 Vgl. J. E. T. Wiltsch, *Handbuch der kirchlichen Geographie und Statistik* I, S. 433. — Georgaras a. a. O. S. 19, Anm.

6 Siehe die Notiz von Nik. Georgaras a. a. O. S. 27, besonders Anm. 1.

7 Über die Kirchengeschichte von Peparethos, Skopelos, Skiathos siehe Le Quien a. a. O. S. 106—107, 118—119. — Ferner A. M[ustoxydis] in der Zeitschrift *Αἰγιναία*, Nr. 7, 15. September 1831, S. 227. — Порфирія Успенскаго a. a. O. S. 372; S. Oikonomos a. a. O. S. 29f.; И. И. Соколовъ, Константинопольская Церковь въ XIX вѣкъ I, Petersburg 1904, Приложенія, S. 145, 149. — Besonders über die Verhältnisse im 18. Jahrhundert siehe die Artikel von J. Pargoire, *Les évêques de Skiathos et Skopelos au XVIIIe siècle*, *Echos d'Orient* VI (1903) S. 386—389 und von Tryphon Euangelides, *Les Évêché de Skiathos*, ebenda XV (1912) S. 506—509.

IV. Perikles Zerlentes will in einem speziellen kleinen Aufsatze[1] seine Leser überzeugen, daß ein Bistum Πύλου in Messenien nicht existiert habe, und die Erwähnung eines solchen bei Le Quien[2] auf einer mißverstandenen Stelle eines aus dem 16. Jahrhundert stammenden Briefes beruhte, den der Metropolit von Monembasia Joasaph an Theodosios Zygomalas richtete.[3] Ich gebe zu, daß Perikles Zerlentes, einer der besten Kenner der mittel- und neugriechischen Kirchengeschichte, schlagend nachgewiesen hat, daß Le Quien den ihm vorliegenden Brief des Metropoliten von Monembasia Joasaph an Theodosios Zygomalas stellenweise mißverstanden und unrichtig ein Bistum des messenischen Pylos im 16. Jahrhundert registriert hat; jedoch muß ich anderseits bemerken, daß ein Bistum von Pylos in Messenien in einer älteren Zeit, vor dem Slaweneinbruche in Griechenland, existierte. In der *Notitia* des Kodex *Parisinus Reg. 1155 A* liest man unter den peloponnesischen Bistümern κζ' ὁ Συλλέου, in welcher Form gewiß der Name Πύλου verborgen liegt, was auch Gelzer mit einer gewissen Zurückhaltung angenommen hat.[4] Zu einer solchen Annahme drängt auch die Tatsache, daß unmittelbar nach dem Bistum Συλλέου das Bistum Κυπαρισσίας (in Messenien) registriert wird.

V. In der vielbesprochenen,[5] unter den Quellen, die sich auf den Einbruch der Slawen im Peloponnes beziehen, eine besondere Stelle einnehmenden Urkunde, durch welche der ökumenische Patriarch Nikolaos III. Grammatikos und die um ihn versammelte Synode im J. 1099 dem Kaiser Alexios I. Komnenos berichtet „. . *ὅτι οὐκ ἔξεστιν ἀφαιρεῖσθαι τὰς ἐπισκοπὰς ἀπὸ τῶν μητροπόλεων*“, werden als drei der Metropole Patras

[1] Perikles Zerlentes, Σημείωμα περὶ τῆς κατὰ Λέκιεν ἐπισκοπῆς Πύλου in der Zeitung des ökumenischen Patriachats Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια XXX (1900) S. 141.

[2] *Oriens Christianus* II, S. 236—7.

[3] Martini Crusii, *Turcograeciae* . . ., Basileae 1584, Lib. IV, S. 321—2.

[4] A. a. O. S. 423.

[5] Vgl. Νίκου Α. Βέη, Τὸ Περὶ τῆς κτίσεως τῆς Μονεμβασίας χρονικόν. Αἱ πηγαὶ καὶ ἡ ἱστορικὴ αὐτοῦ σημαντικότης in Βυζαντίς I (1909) S. 82 bis 83.

durch den Kaiser Nikephoros Generalis (802—811) unterstellte Bistümer genannt: Μεθώνη, Λακεδαίμων und Σαρσοκορώνη.[1] Letzterer Bistumname hat vielen Forschern Kopfzerbrechen gebracht. Der Name ist anfänglich durch einen Schreibfehler entstanden; es soll Ταρσοκορώνη heißen, das Ταρσοῦ und Κορώνης[2] bedeutet.[3] Tarsos ist das bis heute unter diesem Namen existierende zweiteilige Dorf von Korinthia (Demos Pheneou[4]), nordwestlich von Nemea und nordöstlich von Pheneosee gelegen.[5] Tarsos hatte im Mittelalter und in der späteren Zeit eine besondere Bedeutung und kommt in der Geschichte der Eroberung der Peloponnes durch Mohammed II. vor, der im J. 1458, die in Rede stehende Ortschaft belagerte und zur Kapitulation zwang und aus derselben eine Menge von ungefähr dreihundert Jungen für sein Janitscharenkorps raubte.[6] Einige Jahre später, im J. 1467 und 1469, wird Tarsos (und zwar unter der Form: Tarses) in einem Register peloponnesischer Burgen sogar unter türkischer Herrschaft erwähnt.[7] Auch in der kirchlichen Geschichte der Peloponnes spielt Tarsos eine gewisse Rolle; aus der eben erwähnten Urkunde des Jahres 1099 geht hervor, daß Tarsos einst mit der berühmten unweit des Akritaskapes am Anfang der Bucht von Kalamata

1 Die genannte Urkunde ist schon längst wiederholt veröffentlicht und zwar von Leunclavius (*Juris Graeco-romani ... Tomi duo ...* MDXCXI Francofurti, S. 271f.), Rhalles und Potlis, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων V, Athen 1855, S. 62f; Migne, *P. G.* CXIX, S. 864f.

2 Über die Kirchengeschichte von Koron hat neulich Dem. Dukakis in der Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια XXX (1910) S. 147f., 156f., 166f., 175f. berichtet.

3 Daß öfters zwei entfernte Provinzen kirchlich vereinigt wurden, geht aus vielen Belegen hervor.

4 Nicht Nemeas wie T. D. Nerutsos (Χριστιανικαὶ Ἀθῆναι in dem Δελτίον des historischen und ethnologischen Vereins zu Athen, Bd. IV, S. 95, Anm. 2) angibt und Prof. Sp. P. Lambros (Νέος Ἑλληνομνήμων, Bd. VI [1909] S. 180—1 Anm.) wiederholt.

5 Vgl. A. Miliarakis, Γεωγραφία πολιτικὴ νέα καὶ ἀρχαία τοῦ νομοῦ Ἀργολίδος καὶ Κορινθίας, Athen 1886, S. 148. — A. Philippson, Der Peloponnes, Versuch einer Landskunde auf geologischer Grundlage, Berlin 1892, S. 126, 154.

6 Laonikos Chalkokondyles, S. 444f. (Bonner Ausgabe).

7 Carl Hopf, *Chroniques Gréco-romanes inédites ou peu connues,* Berlin 1873, S. 205. — In Demos Korinthou liegt ein Dorf Ταρσινά, welches wahrscheinlich von Auswanderern aus Tarsos begründet worden ist.

liegenden Stadt Koron, deren ungemeine Bedeutung im Mittelalter und zwar als venezianische Kolonie bekannt ist, ein gemeinsames Bistum unter der Metropole Patras bildete; jedoch kommt Tarsos in einigen *Notitiae Episcopatuum* vornehmlich aus der Zeit nach dem Falle Konstantinopels und namentlich in jener *Notitia*, die Manuel Malaxos in seinen um das J. 1562 verfaßten Nomokanon mit aufgenommen hat, mit der Kirchenprovinz Zemena vereinigt als eins der dem Metropolitansitz Korinth unterstehenden Suffraganbistümer vor.[1] Dieses Zemena (= Ζεμενά, Ζεμαινά, Ζημενά, Ζημαινά (ἡ oder τὰ), Ζημένη, nach fehlerhaften Lesarten Ζημέρνα, Ζημαινασάν usw.),[2] über welches vieles Unbestimmte gesagt wurde,[3] ist mit dem heutigen Dorfe Ζεμενό identisch. Es ist eine Tarsos benachbarte Ortschaft, ebenfalls in Korinthia liegend, nach der gegenwärtigen Verwaltungseinrichtung des griechischen Königreiches dem Demos Sikyonos zugehörend.[4] Die meines Wissens älteste Erwähnung der Ortschaft Zemena ist jene in der alten Lebensbeschreibung[5] des hl. Lukas, des Gründers des gleich-

[1] Zum Beispiel Zachariae von Lingethal, *Zur Kenntnis der Notitiae episcopatuum Graecorum* (siehe unten S. 269, Anm. 4) S. 281, wo ταρασοῦ = Ταρσοῦ. — H. Gelzer, *Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae episcopatuum* (aus den *Abhandlungen der kgl. Bayer. Akademie der Wissenschaften* I Cl. XXI. Bd., III. Abt., München 1901, S. 634, 203 usw. usw.

[2] Zachariae von Lingethal a. a. O. S. 281, 287.

[3] Ebenda S. 287. Siehe auch unten S. 276 f. — Das in Rede stehende Bistum ist identisch mit dem in fränkischen Quellen erwähnten Gimenes, über welches Wiltsch (a. a. O. Bd. II, S. 109) ratlos fragt (vgl. auch T. D. Neroutsos a. a. O. S. 95, Anm. 2). In abendländischen Quellen wird ebenfalls das Bistum Zemaina unter den Formen Temenium oder Temenion erwähnt (vgl. z. B. Joseph Müller, *Byzantinische Analekten* in den *Sitzungsberichten der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften* zu Wien. Phil.-hist. Classe. IX, 1852, S. 347, 395 Anm. — Hopf, *Geschichte Griechenlands im Mittelalter*. I, S. 235). Falsch hielt J. Müller (A. a. o. S. 347) das gesagte Bistum für eine Ortschaft in Vatica, d. h. Β(οι)άτικα (aus dem alten Βοιαί), in Lakedämon liegend. Die Bezeichnung des Bistums Zemaina als angeblich „in den slawischen Gauen" liegend bei H. Gelzer, *Die kirchliche Geographie vor dem Slaweneinbruche*, a. a. O. S. 429, erklärt sich aus der merkwürdigen Passion des Verfassers überall von Slawen zu träumen.

[4] Vgl. Nerutsos a. a. O. S. 95, Anm. 2. Ferner A. Miliarakis a. a. O. S. 115.

[5] G. Kremos, Προσκυνητάριον τῆς ἐν Φωκίδι μονῆς τοῦ ὁσίου Λουκᾶ τοῦ πίκλην Στειριώτου. Bd. I. Athen 1874. — E. Martini, *Supplementum ad Acta S. Lucae Junioris, Analecta Bollandiana* XIII (1894) S. 120.

namigen in Phokis liegenden Klosters, die kurze Zeit nach dem um die Jahre 946—949 erfolgten Tode des Heiligen verfaßt wurde.[1] Zemena allein, ohne ausdrückliche Erwähnung von Tarsos wird durch einen im J. 1293 erlassenen Chrysobull[2] des Kaisers Andronikos Paläologos des Älteren der Metropole von Monembasia zugeschrieben, welcher es schon vor dem gesagten Jahre zu gehören scheint. Unter der Metropole von Monembasia kann aber Zemena nicht immer gestanden haben, da es allein, oder mit Tarsos vereinigt in verschiedenen, aus der Zeit nach der Eroberung (1453) stammenden *Notitiae Episcopatuum* unter der korinthischen Metropole vorkommt.[3] Übrigens sind Synodalakten, im J. 1396 abgefaßt, auf uns gekommen, in welchen auf Verlangen des Metropoliten von Korinth beschlossen wird, daß die zwei Bistümer Zemena und Maina, die dem derzeitigen Metropoliten von Monembasia Nikolaos unterstanden, wiederum der Metropole von Korinth, der sie von Alters her zugehörten, unterstellt werden sollen, jedoch erst nach dem Tode des vorgenannten derzeitigen Metropoliten von Monembasia.[4] Es ist aber zu bemerken, daß Synodalakten des ökumenischen Patriarchats, die im J. 1570 abgefaßt sind und die alten Privilegien und Rechte der Metropole von Monembasia bestätigen,[5] das Bistum Zemena ausdrücklich der vorgenannten Metropole „εἰς τὸ ἑξῆς εἰς ἅπαντα καὶ διηνεκῆ χρόνον“ unterstellen.[6] Die Bistümer Zemenas, Tarsos und Polyphegos,

[1] Über die Datierung der Abfassung der berührten Lebensbeschreibung siehe meine Ausführungen in meiner oben (S. 242 Anm. 2 usw.) erwähnten Abhandlung *Zur Sigillographie der byzantinischen Themen Hellas und Peloponnes.* Kap. 21.

[2] Es ist am bequemsten bei Miklosich-Müller, *Acta et Diplomata* V, S. 155f. zu finden. Die verschiedenen Ausgaben dieses Chrysobulles siehe bei Νίκου Ἀ. Βέη, Κατάλογος τῶν χειρογράφων κωδίκων τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας Ἀθηνῶν [S. A. aus dem Δελτίον ϛ' derselben Gesellschaft]. Athen 1906. S. 67f. (Vgl. dazu „Βυζαντίς“, Bd. I [1909] S. 87.)

[3] Siehe die oben S. 252 angeführten *Notitiae.*

[4] Miklosich-Müller, *Acta et Diplomata* II, S. 287f. — Vgl. Joseph Müller a. a. O. S. 346f., 394—400. — Zachariae von Lingethal a. a. O. S. 286—287.

[5] Miklosich-Müller, *Acta et Diplomata,* V, S. 175—8.

[6] Ebenda, S. 176.

alle drei, waren niemals vereinigt und dem Metropoliten von Kephallenien(!) unterworfen.[1] Es ist dies lediglich eine grundlose Auffassung des Prof. Spyr. P. Lambros, die auf falscher Würdigung einer *Notitia*[2] beruht, die von ihm für ein Dokument aus der Zeit Andronikos' Paläologos II. gehalten wird,[3] während sie tatsächlich zweifellos aus dem 16. oder 17. Jahrhundert stammt[4] und wegen ihrer Lückenhaftigkeit und verschiedenartigen Fehlern mit großer Vorsicht zu benutzen ist.

In den verschiedensten alten Verzeichnissen der Bischofssitze der griechischen Kirche und in anderen Quellen, die auf dieselbe Bezug nehmen, finden sich viele Komposita, die für Parallelen des hier in Betracht kommenden Ταρσοκορώνη (Ταρσὸς + Κορώνη) gehalten werden dürfen. Ich erinnere nur an die öfters vorkommenden davon: Παροναξία (= Πάρος + Ναξία) oder Παρονάξος (= Πάρος + Νάξος),[5] Φαναριοφάρσαλα (= Φανάριον + Φάρσαλα, in Thessalien), Γανοχώρα (= Γάνος + Χώρα, in Thracien), Λεροκάλυμνος (= Λέρος + Κάλυμνος, die nördlichen Sporaden im Ägäischen Meere, schon in Urkunden des 13. Jahrhunderts so genannt),[6] Κασσοκάρπαθος (= Κάσσος + Κάρπαθος, ebenda),[7] (ὁ)Σουγδοφούλλων (= Σουγδαίας + Φούλλων)[8] usw. Einige von diesen Komposita sind bis heutzutage häufig und ziemlich volkstümlich geworden; ferner vergleiche von mit-

---

[1] Sp. L. Lambros, 'Ολίγα περὶ Πολυφέγγους in seinem Νέος 'Ελληνομνήμων, Bd. VI (1909) S. 179—185, besonders S. 180. (Vgl. meine Bemerkungen zu diesem Aufsatze in Βυζαντίς, Bd. II (1911—1912) S. 590—591 und *Vizantijskij Vremennik*, Bd. XVIII (1911) S. 56.)

[2] Im Kodex 54 der Bibliothek der griechischen Kammer überliefert (vgl. Sp. P. Lambros a. a. O. Bd. III [1906] S. 117—118.)

[3] Νέος 'Ελληνομνήμων, Bd. VI (1909), S. 180—1.

[4] Es geht dies aus dem Vergleich mit den *Notitiae*, die aus dem 16. bis 17. Jahrhundert auf uns gekommen sind, hervor.

[5] Vgl. z. B. *Deliciae eruditorum seu veterum ἀνεκδότων opusculorum collectanea* Io. Lamius *collegit, illustravit, edidit.* Florenz 1744. S. 145: „Πανιερώτατε μητροπολίτα παρωνάξου [= Παρονάξου] . . ."

[6] Vgl. J. Sakkelion in der Athener Zeitschrift 'Αθήναιον, Bd. IV (1875) S. 239 und Miklosich-Müller a. a. O. Bd. VI, S. 217.

[7] Vgl. M. Philentas, Γραμματικὴ τῆς 'Ρωμαίικης γλώσσας, Bd. I, Athen 1907, S. 50.

[8] Vgl. H. Gelzer, *Analecta Byzantina* (siehe unten S. 256 Anm. 2), S. 6, κα', 9—10. Über die Kirchen Sougdaia et Phoullon siehe auch K. N. Zesiu in 'Αθηνᾶ, Bd. III (1891) S. 442.

tel- und neugriechischen volkstümlichen Ortsnamen folgende: Πορομέθανα (= Πόρος + Μέθανα, in der Peloponnes), Νιφόδρυαλο (= Νίφι + Δρυαλί, zwei Dörfer von Mani, in Lakedämon),[1] Μπεσιρομπέρμπατα (= Μπεσίρη + Μπερμπάτη, zwei Dörfer bei dem arkadischen Tripolizza), Καισαροκλέμεντα (= Καίσαρη + Κλεμέντη, zwei Dörfer in Korinthia),[2] Μοθω(νο)κόρωνα (= Μοθώνη + Κορώνη, in Messenien) usw.; endlich vergleiche die mittelgriechischen Ortsnamen Περσαρμενία (= Περσία + Ἀρμενία),[3] Χρυσοσόλων[4] (= Χρυσὸ [= Krissa] + Σόλων [= Amphissa]) und die neugriechische Ἠπειροθεσσαλία (= Ἤπειρος + Θεσσαλία), Αἰτωλοακαρνανία (= Αἰτωλία + Ἀκαρνανία), Ἀργολιδοκορινθία (= Ἀργολίς + Κορινθία) usw.

Bei der Erforschung der Akten des ökumenischen Patriarchats während der letzten Jahrhunderte tritt uns schließlich die merkwürdige Erscheinung entgegen, daß es manchmal den Metropoliten Bistümer zuschrieb, die längst nicht mehr existierten oder gar nicht existiert haben und deren Namen als einfache Fehler der alten Schreiber zu bezeichnen sind. So z. B. bestimmte eine Urkunde, durch den ökumenischen Patriarchen Kyrillos I. im März des Jahres 1622 erlassen, „ἵνα αἱ ἐπισκοπαὶ Κορώνης καὶ Σαρσοκορώνης ὦσιν ἡνωμέναι τῇ μητροπόλει Παλαιῶν Πατρῶν, κατὰ τὰ παραδεδομένα χρυσόβουλλα τῶν μακαρίων βασιλέων Νικηφόρου τοῦ ἀπὸ Γενικοῦ, Λέοντος καὶ Ἀλεξάνδρου, Ῥωμανοῦ τε Χριστοφόρου καὶ Κωνσταντίνου, Νικηφόρου Φωκᾶ, καὶ Νικηφόρου τοῦ Βοτανιάτου“,[5] während ein Bistum Σαρσοκορώνη niemals existiert hat und dieser Namen für ein Korruptel des Richtigen Ταρσοκορώνη anzusehen ist. Unterscheidet die vorgenannte Urkunde ja auch irrtümlich zwei Bistümer Κορώνης und Σαρσοκορώνης,

1 Vgl. die Zeitschrift des Hellenikos Philologikos Syllogos zu Konstantinopel, Bd. VIII (1873—4), S. 512.

2 Vgl. M. Deffner in Νεοελληνικὰ Ἀνάλεκτα des philologischen Vereines „Παρνασσὸς“ zu Athen, Bd. I (1870—72) S. 450.

3 Vgl. A. Papadopulos Kerameus, *Fontes historiae imperii Trapezuntini* I, Petersburg 1897, S. 82, 5 usw.

4 Hierokles, *Synekdemos*, Ausgabe von Burckhardt, S. 64, 50. — Vgl. auch S. 279a—281b des Kodex 39 in der Nationalbibliothek zu Athen aufbewahrten Sammlung von Pollani. (Vgl. Νέος Ἑλληνομνήμων, Bd. VI (1909) S. 487.)

5 K. N. Sathas, Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη, Bd. III, Venedig 1872, S. 562.

während das erstere tatsächlich einst einen Teil des letzteren bildete.

VI. Die Akten des im Jahre 879 stattgefundenen Konzils tun u. a. Erwähnung zweier Bischöfe:

Θεοτίμου Ἄργους
Ἀνδρέου Ναυπλίου.[1]

Später im J. ϛχϟζ΄ = 1188/89, wurden Argos und Nauplion zusammen vereinigt zur Metropole erhöht. Dieses Datum, welches eine Liste der Oberhirten und Bischöfe von Nauplion und Argos[2] und andere Quellen[3] angeben, scheint zweifellos richtiger als das Datum ϛφϟζ΄ = 1088/89, welches in einigen *Notitiae Episcopatuum*[4] und in dem sogenannten *Chronicon breve*[5] vorkommt. Die kirchliche Vereinigung der zwei Provinzen, Argos und Nauplion, ist sicher nicht viele Jahre nach dem oben erwähnten Konzil erfolgt; wenigstens war der am Anfang des 10. Jahrhunderts zum Bischofe von Argos geweihte, unter die Heiligen unserer Kirche aufgenommene Petros aus Sizilien († um das Jahr 922) nicht nur in der Provinz Argos, sondern auch in der Provinz Nauplion der oberste kirchliche Würden-

[1] Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* XVII, S. 377.

[2] Sie trägt die Überschrift: „Τὰ ὀνόματα, τὰ εὑρεθέντα ἐν τῷ συνοδικῷ γεγραμμένα τῶν ἀοιδίμων καὶ μακαρίων ἀρχιερέων καὶ ἐπισκόπων ἡμῶν Ναυπλίου καὶ Ἄργους εἰσὶ ταῦτα . . ." und ist zum ersten Male von I. Sakkelion im Δελτίον der historischen und ethnologischen Gesellschaft zu Athen, Bd. II, S. 37—8 mit Kommentar (S. 32f.) nach einem im Privatbesitz befindlichen Kodex veröffentlicht. Nachdem ist dieselbe Liste, ohne Wissen der früheren durch J. Sakkelion erfolgten Ausgabe, von H. Gelzer unter dem Titel *Argivorum episcoporum indiculus* in seinen *Analecta Byzantina* [= *Index Scholarum hibernarum publice et privatim in Universitate Litterarum Jenensi*, Jena 1891—1892] S. 10—14 nach dem Kodex *Paris. Supplem. Graec. 1090*, veröffentlicht.

[3] Siehe z. B. die von Ath. Papadopulos Kerameus in der Zeitschrift „Μουσεῖον καὶ Βιβλιοθήκη τῆς Εὐαγγελικῆς Σχολῆς" (Smyrna) II. Period. Jahrgang. I. (1875—76), S. 68 veröffentlichte *Notitia Episcopatuum*.

[4] Siehe z. B. G. Parthey a. a. O. S. 215, Nr. 531. — Vgl. H. Gelzer a. a. O. S. 7.

[5] Mit der Chronik von Dukas in der Bonner Ausgabe der Byzantis zusammen herausgegeben, S. 515.

träger.[1] Es geht aus dem kurzen Synaxarion dieses heiligen Bischofes hervor, worin man liest: „Ὅθεν ὑπὸ Νικολάου Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως [= 901—907 u. 911—925] καταναγκάζεται τῆς Κορίνθου γενέσθαι ἀρχιερεύς. Τοῦ δὲ μὴ πεισθέντος, Παῦλον ἀντ' αὐτοῦ τὸν ἀδελφὸν χειροτονεῖ. Καὶ συγκατῆλθε τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ἐν Κορίνθῳ. Βίᾳ δὲ τῶν Ἀργείων καὶ παρακλήσει τῶν Ναυπλίων χειροτονεῖται καὶ αὐτὸς ὑπὸ τοῦ ἀδελφῷ [zu schreiben: ἀδελφοῦ] Ἄργους ἐπίσκοπος";[2] ferner aus der ausführlichen alten Lebensbeschreibung desselben Heiligen, worin steht: „Παραπόδας γάρ, ὁ τῶν Ἀργείων ἀπεβίω πρόεδρος· καὶ ἧκον αὐτοί τε Ἀργεῖοι καὶ Ναύπλιοι πανδημεί, καὶ μὴν καὶ οἱ τῆς περιοικίδος Κορινθόθι, μακρὰν ἱκετίαν πρὸς τὸν ἀοίδιμον Παῦλον ποιούμενοι, δοθῆναι αὐτοῖς ἀρχιερέα τὸν ἀδελφόν" [= den hl. Petros], dazu vgl.: „Τότε δὴ καὶ Ναύπλιοι τοῖς Ἀργείοις διενεχθέντες καὶ πρὸς ἑαυτοὺς ἕλκειν τὸ μακάριον ἐκεῖνο φιλονικοῦντες λείψανον [= des hl. Petros], καὶ τῇ Ναυπλίᾳ μετακομίζειν, καὶ πρὸς ὅπλα χωρήσαντες, τῇ πολυπληθείᾳ τῶν Ἀργείων καὶ ἄκοντες ἐξέπιπτον τῆς ὁρμῆς, καὶ τοῦ σκοποῦ διήμαρτον;"[3] endlich aus dem *Chronicon breve*,[4] worin man liest: „Τῷ ϛϡκθ' ἔτει († 1421), νεμήσει ιδ', Ἰανουαρίου κα', ἡμέρᾳ γ', Σιγουντονάνης ἐπίσκοπος Λατίνων μετεκόμισε τὰ τίμια λείψανα τοῦ ὁσιωτάτου Πέτρου ἐπισκόπου Ναυπλίου καὶ Ἄργους ἀπὸ τοῦ Ἄργους εἰς τὴν ἐπισκοπὴν Ναυπλίου."

Demnach hat Christos Papaoikonomos, der sich mit der Person und der literarischen Hinterlassenschaft des hl. Petros Bischofs von Argos und Nauplion in letzter Zeit beschäftigte, nicht das Richtige getroffen, wenn er ihn ausdrücklich nur

[1] Über den hl. Petros, Bischof von Argos, siehe meine Ausführungen in meiner Abhandlung: *Zur Sigillographie der byzantinischen Themen Hellas und Peloponnes* (siehe oben S. 242 Anm. 2) Kap. 2, 5, 12.

[2] Vgl. *Acta Sanctorum. Februarius* I, S. 617. — Gelzer a. a. O. S. 14.

[3] *Novae patrum bibliothecae ab Ang. Card. Maio collectae tomus nonus editus a* Josepho Cozza-Luzi . . . (Romae 1888) Pars III, S. 6, 14—5. — Christos Papaoikonomos, Ὁ πολιοῦχος τοῦ Ἄργους ἅγιος Πέτρος ἐπίσκοπος Ἄργους ὁ θαυματουργός (Athen 1908) S. 64, 72 (nach der letzteren Ausgabe, die manche Vorzüge im Vergleiche zu der ersteren hat, sind die obigen Stellen wiedergegeben).

[4] A. a. O. S. 517—8.

für einen Bischof von Argos, nicht aber auch von Nauplion, gehalten hat.[1] Zu einer solchen Annahme hat die Tatsache freilich veranlaßt, daß der hl. Petros, Bischof von Argos und Nauplion, in den Aufschriften aller seiner auf uns gekommenen Werke und Lebensbeschreibungen als Bischof Ἄργους, Ἀργείων bezw. Ἀργῶν[2] bezeichnet wird, es ist diese Überlieferung daraus zu erklären, daß Argos zu seiner Zeit die Hauptstadt der vereinigten kirchlichen Provinz von Argos und Nauplion bildete, während Nauplion damals eine nebensächliche Bedeutung besaß. Später bezeichneten sich die obersten kirchlichen Würdenträger der vereinigten Provinzen gewöhnlich als Ἄργους καὶ Ναυπλίου[3] um so mehr als Nauplion, insbesondere nach der Eroberung Griechenlands durch die Kreuzritter, das altberühmte Argos an politischer und wirtschaftlicher Bedeutung übertraf; die oben erwähnte[4] Liste der Oberhirten und Bischöfe von Argos und Nauplion, die in Nauplion abgefaßt zu sein scheint, will sogar eine kirchliche Provinz nicht Ἄργους καὶ Ναυπλίου sondern Ναυπλίου καὶ Ἄργους statuieren.

Meines Erachtens bildeten die zwei Provinzen Argos und Nauplion einen gemeinsamen kirchlichen Kreis seit der Zeit des hl. Petros († um 922) bis zur Wiedergeburt Griechenlands ohne Unterbrechung,[5] wenngleich diese vereinigte Provinz in einigen Quellen aus der byzantinischen Zeit vielfach nur nach Argos benannt wird. So z. B. lautet eine aus dem Jahre 1149 stammende Inschrift des unweit von Nauplion und zwar bei dem Dorfe Ἄρια befindlichen Klosters, welches einst Νέα Μονή hieß und in den letzten Jahrhunderten unter dem Namen Ἁγιὰ Μονή bekannt ist, folgendermaßen:

---

[1] A. a. O. S. 14, 20, 138.

[2] Ebenda S. 59, 79, 89, 91, 107, 108, 126, 127, 128.

[3] Ebenda S. 22 usw. usw. — Eine auf strengwissenschaftlicher Grundlage verfaßte Kirchengeschichte von Argos und Nauplion ist nicht vorhanden.

[4] Siehe S. 256, Anm. 2.

[5] Dagegen meint Ch. Papaoikonomos a. a. O. S. 138, daß die kirchliche Vereinigung von Nauplion und Argos Jahrhunderte nach dem Ableben des hl. Petros erfolgte.

Επηξε βάθρα τῷ ναῷ σου, Παρθένε,
Λέων Ἀργείων[1] ἀλητρὸς θυηπόλος,
ᾧπερ παράσχοις λύτρον ἀμπλακημάτων
εἰς ἀντάμειψιν, εὐλογημένη κόρη.[2]

Derselbe Bischof Leo aber unterzeichnete im J. 1143 ein Hypomnema für das von ihm begründete vorgenannte Kloster als εὐτελὴς ἐπίσκοπος Ναυπλίου καὶ Ἄργους Λέων, während die Aufschrift desselben Hypomnema und auch einer daraufolgenden, für dasselbe Kloster bestimmten Regelung ihn als Bischof von Argos und Nauplion angeben.[3] Ferner weist eine *Notitia Episcopatuum*, die zur Zeit des Kaisers Isaakios Angelos abgefaßt sein soll, als 91. dem ökumenischen Patriarchat unterworfene Metropole einfach Argos, nicht Argos und Nauplion zusammen, auf,[4] während etwas vorher, im J. 1165/66, Niketas als Bischof von Nauplion und Argos belegt ist.[5] Andererseits kommen Fälle vor, in denen der gemeinsame Metropolit der fraglichen vereinigten Provinzen einfach als μητροπολίτης Ναυπλίου (ohne Erwähnung: Ἄργους) bezeichnet wird,[6] eine Tatsache die daraus zu erklären ist, daß Nauplion nach der im J. 1397[7] durch den Sultan Bajiazet I erfolgten Vernichtung der Stadt Argos lange Zeit zur Residenz des Metropoliten der vereinigten Provinzen diente. Nach der endgültigen Eroberung der Peloponnes durch die Türken

[1] Vielleicht haben metrische Gründe den Dichter dieser Inschrift veranlasst, den Bischof Leon nur Ἀργείων, ohne Erwähnung Ναυπλίου oder Ναυπλέων, anzugeben. — Jedoch wird derselbe Bischof nur als Ἄργους in Konzilakten des J. 1157 bezeichnet (siehe am bequemsten A. Mai, *Spicilegium Romanum* X, I. Teil, S. 62 usw.).

[2] Diese Inschrift ist vielmals veröffentlicht; sie ist am bequemsten zu finden bei A. Struck, *Vier byzantinische Kirchen der Argolis, Athenische Mitteilungen* XXXIV (1909) S. 229 (wo in der Transcription V. 1 Ἔπηξε statt Ἔπτηξε zu schreiben ist).

[3] Man findet diese Texte am bequemsten bei Miklosich-Müller, *Acta et Diplomata* V, S. 178f., siehe besonders S. 178, 183.

[4] H. Gelzer a. a. O. S. 5. — Es kommt auch in späterer *Notitiae* vor (vgl. z. B. Ath. Papadopulos Kerameus, a. a. O. S. 67, 68, 74).

[5] Ebenda S. 12. — J. Sakkelion a. a. O. S. 37.

[6] Crusii, *Turcograecia*, S. 324. — (Vgl. Le Quien, *Oriens Christianus* II, S. 186). — Vgl. Chr. Papaoikonomos a. a. O. S. 22—23.

[7] Nicht im J. 1396 wie eine kurze Chronik bei Joannicios Cartanos angibt. (Vgl. Hopf, *Chroniques Gréco-romanes*, S. 267.)

im J. 1715 residierte jedoch der Metropolit von Argos und Nauplion gewöhnlich in dem Dorfe Merbaka (Demos Medeas) und zwar in einem einfachen Hause bei der schönen byzantinischen Marienkirche dieses Dorfes,[1] welche in der letzten Zeit der Gegenstand interessanter Studien von Prof. K. Zisiu[2] und A. Struck[3] geworden ist. Da aber nach dem im J. 1770 mißlungenen Aufstand der Griechen gegen das türkische Joch die Metropolitenwohnung in Merbaka von den Albanesen vernichtet wurde, so residierte der Metropolit von Argos und Nauplion in der Zeit 1770—1821 in Argos.[4]

VII. Einige *Notitiae Episcopatuum* und Nilus Doxopatres[5] erwähnten ein peloponnesisches Bistum Βολαίνης. Es ist meines Erachtens unzweifelhaft statt Ὠλαίνης überliefert[6], das in Achaia liegt und in der kirchlichen[7] und politischen Geschichte des Mittelalters und der neueren Zeit eine besondere Rolle spielt[8] und den Gegenstand einer von mir nächstens zu veröffentlichenden Abhandlung bildet. Heute ist Ὠλαίνη (diese Form hat im Mittelalter geherrscht; das klassische ist Ὤλενος),[9]

[1] Vgl. Chr. Papaoikonomos a. a. O. S. 14—15, 24 Anm. 2, S. 25 Anm. 2.

[2] In der Athener Zeitschrift Ἀθηνᾶ, Bd. III (1891) S. 495f., 499f. (Vgl. K. Zisiu, Σύμμικτα, Athen 1892 S. 83f.).

[3] A. a. O. S. 201.

[4] Ch. Papaoikonomos a. a. O. S. 14—15, 25, Anm. 2. — Dagegen vgl. H. Omont a. a. O. S. 319.

[5] Ausgabe von Parthey, S. 120, Nr. 474; S. 217, Nr. 581; S. 259, Nr. 431; S. 301, Nr. 284. — *Georgii Cyprii, Descriptio orbis terrarum.* Ausgabe von Gelzer, Leipzig 1890, S. 77, Nr. 1640.

[6] Dagegen liest man bei Pacifico (siehe unten S. 261, Anm. 2) S. 110: „Non troppo distante verso Patrasso evi un altra Città, che fu ne decorsi secoli detta Bolina dal Curopalata Bolaena mentovata anco da *Paus.* e *Strab.* è decorata col titolo Episcopale sotto il Metropolita di Patrasso . . . ."

[7] Καθολικὴ ἐκκλησία Ὠλένης wird in einer Subskription des Jahres 1111, auf dem Bl. 149 des griechischen Kodex *Additional IV, 28, 816* des British Museums erwähnt. — Vgl. zuletzt M. Vogel-Gardthausen a. a. O. S. 28.

[8] Vgl. E. Gerland, *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Erzbistums Patras,* S. 10, 75, 77, 102, Anm. 5; S. 104, besonders Anm. 2. — Vgl. Pacifico (siehe unten S. 261, Anm. 2) S. 108, 110—111.

[9] Über Olenos im Altertum beschränke ich mich auf die Bibliographie bei Hiztig-Bluemmer, *Pausanias,* IV. Halbband, Leipzig 1904, S. 809 zu verweisen.

volkstümlicher 'Ωλαίνα oder Ὤλαινα, zum kleinen Dorfe (im J. 1889 hatte es 242 Einwohner) herabgesunken.

VIII. Nach den kürzlich veröffentlichten Ausführungen Sr. Exzellenz Dr. Stephanos Dragumis, des gelehrten ehemaligen Ministerpräsidenten Griechenlands, soll ein Bistum namens 'Αμυκλῶν in Lakedämon und ein anderes Bistum namens Νικλίου im tegeatischen Gebiete existiert haben[1]; ferner fügt Dr. St. Dragumis hinzu, daß ersteres im J. 1704[2] und später noch erwähnt werde. Diese Ausführungen entsprechen nur teilweise den Tatsachen. Ein Bistum 'Αμυκλῶν in Lakedämon existierte im Mittelalter nicht[3]; das den Namen 'Αμυκλῶν oder 'Αμυκλείου tragende Bistum lag in dem Mittelbecken von Arkadien, unweit des alten Tegea, das im Mittelalter neue Städte, d. h. Νίκλι und Μουχλί, ersetzt hatten. Über die Geschichte des Bistums von 'Αμύκλειον, welches einst den Gegenstand von Streitigkeiten zwischen den Metropoliten von Lakedämon und Patras bildete, werde ich später die Gelegenheit haben ausführlich zu berichten; vorläufig verweise ich auf den diesbezüglichen Überblick von Zachariae von Lingethal,[4] Prof. Konstantin Zisiu[5] und Er. Gerland,[6] von denen die beiden ersteren die ältere Zeit ausschließlich des griechischen Bistums von Amyklä, letzterer hauptsächlich

---

[1] 'Αθηνᾶ (Athener Zeitschrift) XXIII (1911) S. 403.

[2] Dr. Dragumis verweist auf das Buch: „*Breve Descrizzione Corografica del Peloponneso o Morea* . . Venezia, MDCCIV." Das Buch ist mutatis mutandis schon früher im J. 1700 in Venedig erschienen: „*Breve descrizzione corografica del Peloponneso o Morea Con l'Origine de primi habitanti, Serie de Prencipi, Titolo di ciascheduna Provincia, Possessori di quelle, Natura de Paesi, Costumi de Popoli, Principio* . . . *di* D. Pier' Antonio Pacifico . . . . *consecrata al sublime Merito dell' illustriss. et Ecc. Sig. Marin Zane Amplissimo Senatore Veneto. In Venetia, Per Domenico Lovisa. MDCC* . . . ." Meine Verweisungen sind immer nach dieser Ausgabe.

[3] Außer St. Dragumis ist die Meinung, daß das mittelalterliche Bistum 'Αμυκλῶν oder 'Αμυκλείου in Lakedämon lag und zwar mit dem *Sklavochori* identisch sei, von vielen Forschern vertreten, so z. B. von Le Quien, *Oriens Christianus* II, S. 228—229, von B. Mystakides im Παρνασσός, Bd. XI (1887) S. 526.

[4] Siehe oben S. 260.

[5] Siehe unten S. 269.

[6] *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Erzbistums Patras*, S. 10, 75 f., 103.

das lateinische Bistum der Stadt berücksichtigen. Auf Grund der Quellen kann man feststellen, daß das griechische Bistum von Amyklä niemals der Metropole von Korinth unterstellt war, wie es von Dr. St. Dragumis geglaubt zu werden scheint; dagegen vereinigte der Papst Innocenz IV. im J. 1245 das lateinische Bistum von Amyklä mit Lakedämon, welches ein Suffraganbistum von Korinth war.[1] Die alte Residenz des griechischen Bistums von Amyklä war in der Nähe der heutigen Dörfer Piali und Achuria (Demos Tegea) und zwar in der sogenannten Παλαιὰ Ἐπισκοπή[2], einer der Himmelfahrt Mariä geweihten, bis heutzutage erhaltenen schönen byzantinischen Kirche, die, von einer breiten fest erbauten Mauer umgeben, als eine starke Burg angesehen werden könnte. Später, im 18. und 19. Jahrhundert, residierte der griechische Bischof von Amyklä in Tripolizza; denn in dieser Zeit war die letzgenannte Stadt öfters mit Amyklä kirchlich vereinigt.[3] In einer unruhigen und für die Christen gefährlichen Zeit, um das Jahr 1716, residierte jedoch der Vorsteher der gesamten Kirche Amyklä und Tripolizza in dem Dorfe Neochori[4] (Demos Korythiou).

In Lakedämon und zwar in Mani existierte ein Bistum Νίκλου (nicht Νικλίου), welches nach einer gleichnamigen mittelalterlichen Burg, die bei dem Dorfe Mezapo (Demos Messis) liegt und heutigen Tags ruiniert worden ist,[5] benannt wurde.

[1] Ebenda S. 75—76, 77.

[2] Vgl. St. N. Dragumis a. a. O. 403.

[3] Siehe diesbezügliche Urkunde bei B. Mystakides a. a. O. S. 537f.

[4] Vgl. P. Komnenos, Λακωνικὰ χρόνων προϊστορικῶν τε καὶ ἱστορικῶν, S. 164.

[5] Zuletzt S. Kugeas, *Herkunft und Bedeutung der neugriechischen* Νικλιάνοι und Φαμέγιοι, *Glotta* I (1909) S. 86—104, besonders S. 103. Leider ist die Tatsache, daß ein Bistum Νίκλου in Mani existierte, Herrn S. Kugeas bei der Abfassung des oben genannten Aufsatzes entgangen; ferner möchte ich hinsichtlich desselben Aufsatzes bemerken, daß einige darin befindliche Zitate nicht auf das Geschlecht Νίκλου, sondern auf den gleichnamigen Ortsnamen zurückzuführen sind; die maniatische Bezeichnung Νικλιάνος ist meines Erachtens direkt aus dem maniatischen Ortsnamen Νίκλου (oder Νίκλο?) herzuleiten. In Urkunden der letzteren Jahrhunderte befindet sich wohl der Zuname Νίκλος, jedoch muß man daran denken, daß es vielleicht statt Νικλιάνος, d. h. der Einwohner der Ortschaft Νίκλου, ist. Vgl. meine Ausführungen im Δελτίον der historischen und ethnologischen Gesellschaft Griechenlands, Bd. VI, S. 248.

Dieses Bistum soll erst im Laufe des 18. Jahrhunderts errichtet worden sein; es stand unter der Metropole Monembasia und Kalamata. Anfänglich stellt sich das Bistum Niklou mit Maina vereinigt dar; so sind die Akten der Erwählung eines Bischofes „Μαΐνης ὁμοῦ καὶ Νήκλου“ vom 7. April 1743 auf uns gekommen;[1] dagegen weisen spätere Akten, aus den Jahren 1765 und 1770, das Bistum Niklou selbständig, von Maina losgetrennt, auf.[2] Spätere Belege über das berührte maniatische Bistum liegen uns vorläufig nicht vor.

IX. Aus einer Urkunde des Jahres 1340, durch welche die Synode des ökumenischen Patriarchats die Streitigkeiten zwischen den Metropoliten von Patras und Lakedämon über die Zugehörigkeit des Bistums von Amyklion beseitigt,[3] erfährt man, daß zwei Bistümer, τῆς Πίσσης und τῶν Ἐζερῶν,[4] einst, allerdings nach der im J. 1082—1083 erfolgten Erhebung Lakedämons zur Metropole,[5] errichtet und der letztgenannten Metropole zugeschrieben wurden. Wo lagen die Ortschaften, nach denen sie benannt wurden? Ἐζερά (oder Ἐζεροί?) ist meines Erachtens mit den heutigen Νεζερά[6], Νεζερό[7] oder Νεζεροχώρια zu identifizieren, einer Reihe von Dörfern,

---

[1] Νίκου Α. Βέη, Ἔκφρασις κώδικος τῆς μητροπόλεως Μονεμβασίας καὶ Καλαμάτας. [S. A. aus dem Δελτίον des historischen und ethnologischen Gesellschaft Griechenlands. Bd. VI] Athen 1903, S. 192, Nr. 13.

[2] Ebenda S. 193, Nr. 20; S. 194, Nr. 22.

[3] Miklosich-Müller, *Acta et Diplomata* I, S. 216—221.

[4] In Thessalien kommt ein Bistum Ἐζεροῦ vor; es ist wahrscheinlich der heutige Νεζερός des Demos Olympou; siehe Le Quien, *Oriens Christianus* II, S. 125—6. — Wiltsch, *Handbuch der kirchlichen Geographie und Statistik* I, S. 433, II, S. 353.

[5] Vgl. Νίκου Α. Βέη, Τὸ „Περὶ τῆς κτίσεως τῆς Μονεμβασίας“ χρονικόν, αἱ πηγαὶ καὶ ἡ ἱστορικὴ αὐτοῦ σημαντικότης. In der Athener Zeitschrift Βυζαντίς, Bd. I (1909) S. 67 und 84. — Zachariae von Lingethal (*Zur Kenntniss der Notitiae episcopatuum Graecorum* a. a. O. S. 285) und neulich K. N. Rhalles u. a. halten die Erhebung Lakedämons für eine Tatsache des Jahres 1082.

[6] In einem Klösterverzeichnis aus dem J. 1797—1798 bei П. И. Соколовъ (a. a. O. S. 146) liest man: „τῆς Παναγίας Νεζερᾶ“; es soll gewiß τῶν Νεζερῶν(οῦ) oder eher στὰ Νεζερά heißen.

[7] Gregorovius, *Geschichte der Stadt Athen* I, S. 121 erwähnt richtig unter verschiedenen slawischen Ortsnamen der Peloponnes auch unser Nezero. Dagegen hat Prof. Sp. Lambros in der griechischen Übersetzung

die in dem tiefen und engen Tal von Nezera[1] an den Grenzen der Provinzen von Patras und Kalavryta liegen.[2] Diese Dörfer, Νεζερά, bildeten zur Zeit der türkischen Herrschaft einen besonderen gleichnamigen Bezirk der Provinz von Kalavryta, heute gehören sie der Provinz Patras an.[3]

Dagegen ist das Bistum Πίσσα nach einem gleichnamigen Städtchen benannt, welches meines Erachtens mit dem heutigen Dorfe Pitsa identisch ist. Es gehört heute dem Demos Evrostinis von Korinthia an und hatte im J. 1889 nach der offiziellen Volkszählung nur 655 Einwohner.[4] Die Verbildung des Namens Πίσσα zu Πίτσᾶ möchte ich auf albanischen Einfluß zurückführen, da albanesische Massen, von den Despoten der Peloponnes eingeladen, zu Ende des 14. und Anfang des 15. Jahrhunderts, sich in einigen Teilen von Korinthia niederließen. Es gibt noch ein Dorf Pissa auf der Halbinsel von Perachora, die ein Teil des Geraneia-Gebirges ist, unweit Korinth.[5] Aber es darf keineswegs für die Residenz des ehemaligen Bistums Πίσσης angesehen werden, da es wegen seiner Lage so zu sagen in der Außentüre von Korinth, nicht ein besonderes Bistum von Lakedämon bilden könnte; ferner, und dies ist das Wichtigste, scheint Pissa des Perachoras in letzteren Jahrhunderten zusammengeschmolzen zu sein.

Unsere Kenntnisse über die Kirchen von Ezera und Pissa sind recht spärlich; im 14. Jahrhundert begegnet uns Kon-

---

dieser Geschichte (Bd. I, S. 187, Anm. 4) den Ortsnamen Nezero ausgelassen und sonderlich betont, daß er einen solchen Ortsnamen in der Peloponnes nicht zu finden vermochte (!).

[1] Vgl. Alfred Philippson, *Der Peloponnes*, S. 259, 288.

[2] Stephanos N. Thomopulos, Ἱστορία τῆς πόλεως Πατρῶν, Athen 1888, S. 236 f., wo man liest: „οὐδὲν παρὰ τῇ περιοχῇ ἐκείνῃ [= τῶν Νεζερῶν] χωρίον καλεῖται μονομερῶς Νεζερόν“. Jedoch existierte in früheren Jahrhunderten ein Dorf Νεζερό, in dem Bereiche von Nerzeron liegend. So lautet eine Notiz des Kodex 156 [= 61] des Klosters Mega Spilaeon: „. . . εκωμοις [= ἐκ χώμης] | Νεζερυ“. Nach diesem Dorfe Νεζερό ist die ganze Umgebung Νεζερό, Νεζερά oder Νεζεροχώρια genannt.

[3] Vgl. Johannes Philemon, Δοκίμιον ἱστορικὸν περὶ τῆς Ἑλληνικῆς Ἐπαναστάσεως, Bd. III, Athen 1860, S. 7.

[4] Vgl. Philippson, *Peloponnes*, S. 125, 137, 147, 155. Bei Miliarakis a. a. O. ist Pitsa nicht erwähnt.

[5] A. Philippson a. a. O. S. 15, 21, 25, 27 f.

stantinus, Priester und Chartophylax von Pissa, der laut ausdrücklicher Angabe den mit Nr. 1634 (Colbert 832) bezeichneten griechischen Kodex der Nationalbibliothek von Paris in der Stadt Astros (Kynourien) im J. 1372[1] — und vielleicht, zwei Jahre später, den griechischen Kodex 801 (A. 78 inf. olim N. 149) der Bibliotheca Ambrosiana von Mailand, ebenfalls in Astros — anfertigte.[2]

X. Wo lag Christianupolis, nach dem die gleichnamige Diözese benannt wurde? Le Quien[3] hielt das alte Μεγαλόπολις oder Μεγάλη πόλις für Christianupolis. Diese Ansicht wurde auch von späteren Forschern (darunter Hopf,[4] Wiltsch,[5] neulich Eubel[6] und E. Gerland[7]) vertreten. Andererseits meinte ein griechischer Geograph, Ant. Miliarakis,[8] daß Christianupolis mit Lontari[9] identisch ist. Sehr merkwürdig ist die Cousinsche[10] Auffassung hinsichtlich der topographischen Lage von Christianupolis. Aus Mißverständnis hat er zwei Städte namens Christianupolis in der Peloponnes, die eine in Messenien, die andere in Arkadien angenommen. Ich lasse wörtlich die diesbezüglichen Notizen von Prof. Cousin folgen: „Christianopolis[10]. In Messenia Cf. HERTZBERG, Greciae histo-

---

[1] Siehe die diesbezügliche Subskription auf dem Bl. 481[b] geschrieben: „Ἡ παροῦσα βίβλος ἐγράφη ἐν τῷ Ἄστρῳ διὰ χειρὸς ἐμοῦ τοῦ εὐτελοῦς Κωνσταντίνου ἱερέως καὶ χαρτοφύλακος Πίσσης ὑπηρετοῦντος ἐν τῷ βασιλικῷ κλήρῳ, κατὰ μῆνα ἰούνιον, τῆς δεκάτης ἰνδικτίωνος, τοῦ ἑξακισχιλιοστοῦ ὀκτακοσιοστοῦ ὀγδοηκοστοῦ ἔτους."

[2] Vgl. Νῖκος Ἀ. Βέης, *Byzantinische Zeitschrift* XVII (1908) S. 96—97. — Marie Vogel-V. Gardthausen, *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance*, S. 250—251.

[3] *Oriens Christianus* II, S. 187f.

[4] *Geschichte Griechenlands* I, S. 235, 2 Kol.: Christianupolis (Veligosti, einst Megalopolis).

[5] *Handbuch der kirchlichen Geographie und Statistik* II, S. 138, 285, 354.

[6] *Hierarchia catholica medii aevi*, S. 192.

[7] *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Erzbistums Patras*, Leipzig 1903, S. 75, Anm 2 (vgl. auch S. 273).

[8] In der Athener Zeitschrift Ἑστία, Bd. II des Jahres 1891, S. 317, Anm. 6.

[9] = Λοντάρη = Λεοντάρη. Miliarakis a. a. O. schreibt falsch: Λεοντάριον. Es handelt sich um das aus der mittelalterlichen und neueren Geschichte bekannte Städtchen des Demos Phalaisias.

[10] *De urbibus quarum nominibis vocabulum πόλις finem faciebat* . . . Nancy 1904, S. 273—4 (vgl auch S. 281).

ria (in gallica translatione, III, p. 429, s. n. 1); cf. CURTIUS, Peloponnesus, II, p. 183 [199]. Episcopatus fuit, cui Christiánou alterum nomen (Baedek. Periegesis, p. 368) (!). Quam Urbem quidam eamdem esse putaverunt ac quae apud antiquos Πύλος (PAPE, s. v. 1), apud nos Navarin appellatur: locus apud illos Lacedaemoniorum, et apud hos Turcarum clade annalium memoriae commendatus. Verum, nisi duae diversae sint, nostra magis in septentrionem vergit. Cf. Baedek. Periegesis, in subjecta chartula, non procul a recentiore vico cui Philiatra nomen. Inter primos locus fuit per quos christiana fides in Graeciam se immisit, Olympum e caelo depulsura" (!!!) und weiter: „Christianopolis[1] Christinopolis. In Arcadia (DE MASLATRIE, Thesaurus[2], s. v.). Ejusdem urbis cum nomine, quod Μεγαλόπολις sonuit, apud nos celebris posterius nomen. Hodie Sinánou, Sinanó ..." Es sei mir gestattet auch hier zu bemerken, daß Christianupolis mit dem heutigen Dorfe Χριστιάνου (in Triphylien, Demos Eranis) zu identifizieren ist,[3] das eine in der ganzen Peloponnes sprichwörtlich bekannte Heilandskirche (angeblich eine Nebenbuhlerin der Sophienkirche zu Konstantinopel) und andere beachtenswerte byzantinische Überreste[4] als beredte Zeugnisse seiner vorübergegangenen Blütezeit aufweist. Eine Stadt Christi(a)no(u)polis in Arkadien hat nie existiert.

Über Christianupolis bemerkt Zachariae von Lingethal[5] Nachstehendes: „Vor Ναύπλιον wird bei Chrysanthus[6] noch Χριστιανούπολις als Metropole genannt. Wenn hier nicht ein Mißverständnis vorliegt, welches vielleicht durch Acta[7] I,

---

[1] *Geschichte Griechenlands* I, S. 235, 2 Kol.: Christianupolis (Veligosti, einst Megalopolis).

[2] [= *Tresor de chronologie* ... Paris 1889, S. 2014].

[3] Vgl. meine oben (S. 242, Anm. 2 usw.) erwähnte Abhandlung: *Zur Sigillographie der byzantinischen Themen Hellas und Peloponnes*, Kap. 9.

[4] Vgl. ebenda.

[5] *Zur Kenntniss der Notitiae episcopatuum Graecorum* a. a. O. S. 287, Anm. 2.

[6] = Chrysanthos Notaras, Συνταγμάτιον περὶ τῶν ὀφφικίων κληρικάτων καὶ ἀρχοντικίων ... 1. Ausgabe in Bukarest 1715. 2. Ausgabe in Venedig 1778.

[7] Es handelt sich um Miklosich-Müller, *Acta et Diplomata*.

p. 495 und II, p. 208 veranlaßt ist, so weiß ich die Metropole Christianopolis in dem Peloponnese nicht zu erklären." Jedoch war Christianupolis sicher eine Metropole des ökumenischen Patriarchats im J. 1147, wie es aus Akten dieses Jahres unzweideutig hervorgeht.[1] Später, in einem Erlasse des Papstes Honorius III. aus dem Jahre 1222, wird Christianupolis[2] als „*tempore Graecorum archiepiscopatus*" bezeichnet,[3] worin *archiepiscopatus* gewiß = Metropole. Am Ende des 14. Jahrhunderts stand die Metropole Christianupolis nicht mehr in Blüte; sie wurde nur von einer geringen Zahl von Christen, wenigstens der orthodoxen Konfession, bewohnt und konnte keinen eigenen Metropoliten unterhalten; deshalb erwählte der ökumenische Patriarch Antonios IV., im Februar des Jahres 1394, für beide Metropolen Korinth und Christianupolis einen gemeinsamen Metropoliten, namens Theognostos, der den Titel Μητροπολίτης Κορίνθου ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος πάσης Πελοποννήσου καὶ πρόεδρος πάσης Χριστιανουπόλεως hatte; auch vor dem Jahre 1394 war die Metropole Christianupolis dem unmittelbaren Vorgänger des genannten Metropoliten von Korinth untergeordnet.[4] Wann genau die Metropole Christianupolis von Korinth getrennt wurde, kann man aus den bisherigen vorhandenen Quellen nicht feststellen. Jedenfalls kommt im J. 1570 ein eigener Metropolit von Christianupolis vor.[5] Später, im 18. Jahrhundert, wurde die Metropole Christianupolis mit der Exarchia von Ὑδρομπολιτζᾶ,[6] d. h. Drobolitza

---

1 Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* XXI, S. 705: „Κωνσταντῖνος ὁ εὐτελὴς μητροπολίτης Χριστιανουπόλεως ὁρίσας ὑπέγραψα."

2 *Ecclesia Christiana* nach der genannten Urkunde.

3 *Registrum Honorii III, anno 6, tom. 11, ep. 279.* — Vgl. Eubel a. a. O. S. 368; Gerland a. a. O. S. 75, 2. (Viligurden, ist hauptsächlich = Veligourt = Veligosti.)

4 Miklosich-Müller, *Acta et Diplomata* II, S. 208.

5 Miklosich-Müller, *Acta et Diplomata.* V. S. 176. — Vgl. M. Le Quien, *Oriens Christianus* II S. 88.

6 Über diese Form siehe Νῖκος Α. Βέης, Ἡ Τρίπολις πρὸ τοῦ δεκάτου ἑβδόμου αἰῶνος, Athen 1907, S. 10f. (Vgl. die Athener Zeitschrift Ἀθηνᾶ, Bd. XVIII [1906] S. 615f.) Über die Kirchengeschichte von Tripolis bereite ich eine ausführliche Abhandlung vor.

(heute offiziell Tripolis, in Arkadien, genannt) vereinigt.[1] Diese Vereinigung dauerte seit dem Februar 1749, als der Metropolit von Christianupolis Daniel (1739—1772?) die Einverleibung der Exarchia 'Υδρομπολιτζᾶς zu der fraglichen Metropole als eine persönliche Gnade von dem ökumenischen Patriarchen Kyrillos V. erbat und dafür eine jährliche Gabe von 60 Groschen versprach, bis zum Juli 1763, als die frühere Exarchia 'Υδρομπολιτζᾶς zum Erzbistum erhoben wurde.[2]

Die Metropole Christianupolis existierte bis zur Wiedergeburt Griechenlands. Der letzte Metropolit derselben, namens Germanos, erlag im J. 1821 in der türkischen Gefangenschaft in Tripolizza, wo er als Geisel gehalten wurde, den tödlichen Mißhandlungen[3]. Im J. 1833, als die neue Kirchenverwaltungsorganisation des Königreichs Griechenland erfolgte, nahm das seitdem existierende Bistum Τριφυλίας καὶ 'Ολυμπίας die Stellung der früheren Metropole Christianupolis mutatis mutandis ein.[4]

[1] Die Ausdehnung dieser Exarchia wird in dem auf uns gekommenen Schreiben, durch welches Patriarch Kyrillos V. im J. 1749 die Metropole Christianupolis mit der in Rede stehenden Exarchia vereinigt, angegeben. Sie bestand aus der Stadt „'Υδροπολιτζᾶς μετὰ τῶν συνημμένων αὐτῇ δύο τσιφτιλικίων τοῦ τε Μπακάκου [= Μπασιάκου] καὶ τοῦ Μαντζαγρᾶ λεγομένων, ἔτι δὲ καὶ τῶν τριῶν μοναστηρίων τῆς τε Παναγίας Κάρτζαβας [= Κάρτζοβας], τοῦ ἁγίου 'Αθανασίου καὶ τοῦ ἁγίου Νικολάου τῶν κειμένων ἔξωθι πλησίον τῆς 'Υδροπολιτζᾶς." Diese drei hier genannten Klöster existieren noch, aber als einfache Kirchen, nicht als organisierte Klöster. Das Athanasioskloster dient bis heute als Begräbnisstätte von Tripolis. Über das Dorf Μαντζαγρᾶ siehe meine Ausführungen im *Bulletin de Correspondance Hellénique* XXXI (1907) S. 378.

[2] Christophoros Kuitis, Ἡ Μητρόπολις Χριστιανουπόλεως in der 'Εκκλησιαστικὴ 'Αλήθεια Bd. XXX (1910) S. 69—72, besonders S. 70—71. Dieser Aufsatz bildet eine wichtige Ergänzung zu dem Artikel von Dem. Dukakis, Κατάλογος μητροπολιτῶν Χριστιανουπόλεως, 'Εκκλησιαστικὸς Φάρος IV (1909) S. 366—373. — Vgl. auch E. Drakos, Λεσβιακά, Athen 1899, S. 31 und einige Urkunden bei B. Mystakides, in der Zeitschrift Παρνασσός Bd. XI (1887) S. 537f.

[3] Hauptquelle dafür das Gedächtnisbuch von Joseph Zaphiropoulos (Οἱ ἀρχιερεῖς καὶ προύχοντες ἐντὸς τῆς ἐν Τριπόλει φυλακῆς ἐν ἔτει 1821, herausgegeben von Theodor Zaphiropoulos, Athen 1852; dasselbe wurde daselbst von N. A. Kandris im J. 1890 wieder publiziert); ferner das noch unedierte, bei mir aufbewahrte Gedächtnisbuch von Joseph Bischof von Andrussa und Ambrosios Phrantzis, 'Επιτομὴ τῆς Ἱστορίας τῆς ἀναγεννηθείσης 'Ελλάδος, Bd. I, Athen 1839. S. 110f., Bd. II, S. 11, 31f., 51f., 58f.).

[4] Vgl. K. N. Rhalles, Βυζαντίς II (1911—1912) S. 157, 158.

Der Metropolit von Christianupolis residierte in den letzten Jahrhunderten nicht mehr in der alten gleichnamigen Stadt, in dem heutigen Christianu, welches längst zum halbverwüsteten, fast keine wirtschaftliche Bedeutung, besitzenden Dorfe herabgesunken ist. Eine im J. 1689 durch die Venezianer durchgeführte Volkszählung[1] der damals im Gau von Modon ansässigen Bevölkerung weist Christianu mit nur 188 Einwohnern auf, während es nach der im J. 1889 stattgefundenen Volkszählung 428 Einwohner zählte. Des Niederganges der alten Residenz wegen residierte der Metropolit von Christianupolis im Laufe der letzten Jahrhunderte (nachweislich schon im J. 1691[2] und um das J. 1730[3]) in Arkadia, d. h. dem alten Kyparissia, und zeitweilig in Andritsaina (in Olympia), Gargalianoi (Demos Platamodous), Philiatra (Demos Eranis), manchmal auch im Laufe der Jahre 1749—1763 in Tripolizza.

XI. Zachariae von Lingethal[4] gibt unter hauptsächlicher Benutzung der von Miklosich und Müller herausgegebenen Urkunden[5] einen kurzen Überblick über die Geschichte der Kirche von Kernitza vor der Eroberung der Peloponnes durch die Türken. E. Gerland[6] bemerkt dazu: „Im historisch-geographischen Handatlas von Spruner (2. Aufl., 1854; diese Auflage hat vor der dritten, von Menke be-

[1] Sie ist von Sp. P. Lambros im Δελτίον der historischen und ethnologischen Gesellschaft Griechenlands, Bd. II (1885—89) veröffentlicht (siehe S. 702, Nr. 91; vgl. auch S. 703, Nr. 91).

[2] Vgl. die Relation von Marin Michiel (Sp. P. Lambros, Ἱστορικὰ Μελετήματα, Athen 1884, S. 203), worin steht: „*In Arcadia [=Kyparissia] ha la ressidenza l'Archivescovo Greco, che ha il titolo di Metropolita di Christianopoli, di cui in altri tempi era suffraganeo il Vescovo di Andrussa, usurpato dal Metropolita di Malvasia.*“

[3] H. Omont a. a. O. S. 319, 64. — Vgl. Christophoros Knitis a. a. O. S. 71.

[4] *Zur Kenntnis der Notitiae episcopatuum Graecorum* in den *Monatsberichten der Königlich preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* aus dem Jahre 1878. S. 285f.

[5] *Acta et Diplomata* I, S. 52; II, S. 8, 9, 23.

[6] *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Erzbistums Patras* S. 104, Anm. 1.

sorgten Auflage für Griechenland manche Vorzüge) ist Kernitza (Tzernitza) ins nördliche Arkadien verlegt, aber die Lage als fraglich bezeichnet. Vgl. dazu Le Quien, *Oriens Christianus* II p. 238: *Tzernitza oppidum est Patris quindecim circiter horis distans.* Als Kernitza erkläre ich übrigens auch die *ecclesia Quernionen. olim cathedralis*, von der es heißt, daß sie am 11. März 1222 von Papst Honorius III. mit Patras vereinigt sei (Eubel, p. 412, Anm. 1)." So viel E. Gerland. Tatsächlich befindet sich eine verlassene Stadt Κερνίτσα in Arkadien und zwar bei Vytina, dem Hauptorte des Demos Nymphasias der Provinz von Gortynia. Diesem verlassenen arkadischen Kernitza hat ein fleißiger und gut informierter griechischer Priester und Schulvorsteher Panagiotis Papazaphiropulos (aus Vytina) eine spezielle Abhandlung gewidmet.[1] Sie entspricht vollkommen den Tatsachen, wie ich zu kontrollieren die Gelegenheit hatte, als ich im J. 1902 die Ruinen der in Rede stehenden verlassenen Stadt Studien halber besuchte. Wann die Einwohnerschaft endgültig das arkadische Kernitza verlassen hat, das im Mittelalter von einer nicht geringen Zahl Leute bewohnt wurde, wie man aus der Menge der in Ruinen zerfallenen Häuser schließen darf, kann ich vorläufig nicht feststellen. Jedenfalls wurde das arkadische Kernitza im J. 1718 noch bewohnt und gehörte zum Erzbistume Demitsana-Argyrokastron, wie aus einem Schreiben des ökumenischen Patriarchen Jeremias III. ersichtlich ist.[2]

Heute noch erhebt sich in Mitte der Ruinen eine interessante Nikolaikirche,[3] deren altertümliche, teilweise aus dem

[1] Περὶ τῶν ἐν τῷ δήμῳ Νυμφασίας ἀρχαίων καὶ μεσαιωνικῶν μνημείων καὶ ἰδίᾳ περὶ τῆς ἐκλιπούσης μεσαιωνικῆς πόλεως Κερνίτζης καὶ τῆς παρ' αὐτῇ ὑφισταμένης ὁμωνύμου ἱερᾶς μονῆς in der Atheuer Zeitschrift „Πανδώρα" XIV (1863—1864) S. 585—593. — Vgl. Pan. Papazaphiropulos, Μεθυδριὰς ἤτοι ἱστορικὴ καὶ τοπογραφικὴ ἀφήγησις περὶ τῆς ἐν Βυτίνῃ Ἑλ. σχολῆς καὶ τῶν ἐν τῷ δήμῳ Νυμφασίας λόγου ἀξίων μνημείων μετὰ σιγγιλίων πατριαρχικῶν καὶ ἑτέρων ἐγγράφων, Athen 1883, S. 87—104, 160—165.

[2] A. Papadopulos Kerameus, Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη, Bd. IV, Petersburg 1899, S. 377.

[3] Vgl. P. Papazaphiropulos, Πανδώρα XIV (1863—1864) S. 586 f., 592 (vgl. desselben, Μεθυδριάς, S. 8 [9] f., 162).

Jahre 1566 stammenden, sehr beachtenswerten Malereien noch nicht durch die Zeit und Feuchtigkeit vernichtet wurden. In der Nähe der verlassenen arkadischen Stadt liegt das auf steiler Felsenklippe[1] gegründete gleichnamige Kloster τῆς Κερνίτζας oder einfach Κερνίτζα, das eines der ältesten und verhältnismäßig wohlhabenden in der Gegenwart existierenden Klöster der Peloponnes ist und seine Gründung (besser Erneurung) auf eine bekannte Persönlichkeit der in Griechenland einst ansässigen französischen Ritterschaft, den Hugues de Brienne (griechisch: Οὔγγος ντὲ Πριένε, Μπριένε, Μπρένα(ν), Πριέν, Πριέρη(ς))[2] zurückführt; deshalb liest man auf einem alten Siegel des Kernitzaklosters:

+ Η ΚΟΙΜΗϹΙϹ ΤΗϹ ΥΠΕΡΑΓΙΑϹ Θ(εοτο)ΚΟΥ[3]
ΤΟΥ ΑΡΓΥΡΟΚΑϹΤΡΟΥ ΔΕ Πριον

und wird dasselbe in Urkunden[4] und in Klösterverzeichnissen τῆς Παναγίας Δεμπριὼ Κερνίτσα[5] genannt.

Nach einer volkstümlichen Überlieferung — der ich keinen geschichtlichen Wert beimessen möchte[6] — haben die Einwohner des arkadischen Kernitza, nachdem sie ihre Heimat verlassen hatten, das gleichnamige in dem Gebirge am oberen Nedon liegende zweiteilige Dorf[7] gegründet, welches heute zum Demos Alagonias von Messenien gehört. Jedoch scheint das messenische Kernitza (nach der einheimischen Aussprache

[1] Vgl. Philippson, *Peloponnes*, S. 93.

[2] So in den griechischen Versionen der Chronik von Moreas (Ausgabe von Schmitt, London 1904, S. 470 V. 7245, 7254, S. 471. V. 7245, 7254, S. 474. V. 7301, S. 516. V. 7961, S. 517. V. 7961, S. 520. V. 8018, 8040, S. 521, V. 8018, 8040). Über die Person des Hugues de Brienne begnüge ich mich auf W. Miller, *The Latins in the Levant*, London 1908, S. 143, 183, 191f., 220, 520 (griechische Übersetzung von Sp. P. Lambros, Athen 1909—1910, Bd. I, S. 206, 261, 272f., 313; Bd. II. S. 267) zu verweisen.

[3] Papazaphiropulos (Πανδώρα a. a. O. S. 589; Μεθυδριάς S. 99) liest: ΘΕΟΥ.

[4] Papazaphiropulos, Πανδώρα a. a. O. S. 588f. (besonders S. 592, wo man in einem Schreiben des Patriarchen Gregorios V., aus dem J. 1798 liest: „. . . μοναστηρίου . . . ἐπιλεγομένου Δεπριῶν . . .“). — Vgl. Μεθυδιάς S. 96f. und 160f.

[5] И. И. Соколовъ, a. a. O., Приложенія, S. 148.

[6] Dagegen P. Komnenos, Λακωνικά, S. 195.

[7] Philippson a. a. O. S. 244.

Τζερνίτζα) existiert zu haben bevor die gleichnamige arkadische Stadt verlassen wurde.[1]

Jedenfalls steht das Bistum Kernitza weder mit der arkadischen noch der messenischen gleichnamigen Ortschaft in Beziehung. Es wurde vielmehr nach einem mittelalterlichen Städtchen genannt,[2] welches heute den hauptsächlichsten Weilern des im Stufenlande des östlichen Achaia liegenden Stammdorfes Diakofto (Demos Bouron) bildet. Heute, wie schon in früheren Jahrhunderten, wird Kernitza gleich den anderen Weilern von Diakopton während des Winters verlassen;[3] an den Küsten des Korinthischen Meerbusens, bei der Mündung des Flusses Buraïkos, nicht weit von Aegion (Vostitza) befindet sich das Dorf Diakoftitika, das hauptsächlich zur Überwinterung der Einwohnerschaft von Diakofto dient.[4] Ich halte es für nötig, dies hier zu bemerken, da in einem, im Kodex *Theol. gr. 266* (Nessel) der Wiener Kaiserlichen Bibliothek überlieferten Verzeichnis von Metropolen und Bistümern der Peloponnes[5] das Bistum Kernitza mit dem Namen ὁ Διακοφτοῦ bezeichnet wird. Letzterer Name war gewiß nicht der in den Listen des ökumenischen Patriarchats offiziell verzeichnete; die Entstehung desselben ist aus dem Gesagten leicht zu erklären. Die Frage nach der jeweiligen Ausdehnung der Diözese von Kernitsa, die auch als Kernitsa und Kalavryta (so z. B. betitelte sich der berühmte griechische Kirchenredner und Schriftsteller Elias Miniatis († 1714)[6] ἐπίσκοπον Κερνίκης καὶ Καλαβρύτων) vorkommt, wird nicht wenig durch die schon herausgegebenen und von mir zu veröffentlichenden Urkunden der Klöster Mega Spilaeon, Agia Laura, Taxiarchon, Philia erläutert werden. Besonders dürfen einige von mir aus dem Kodex 290 des Mega Spilaeon-Klosters abgeschriebene, bezugsweise des Bischofs von Kernitza Arsenios und einer

---

[1] Siehe z. B. Pacifico (vgl. oben S. 261, Anm. 2) S. 67.
[2] Siehe auch Pacifico (vgl. oben S. 261, Anm. 2) S. 126.
[3] Philippson a. a. O. S. 115, 134f., 148, 154f.
[4] Ebenda S. 129, 135f., 138, 151, 258f., 276.
[5] Siehe Sp. P. Lambros, Νέος Ἑλληνομνήμων. Bd. VI (1909) S. 180–1.
[6] Siehe über Elias Miniatis am bequemsten K. N. Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athen 1868, S. 394 f.

Reihe von klerikalen und Vornehmsten desselben Bistums im J. 1582 abgefaßten Akten,[1] als eine wertvolle Quelle für die Grenzfragen des berührten Bistums gelten.

Hinsichtlich des Namens bemerkt Zachariae von Lingethal:[2] „τερνίτζης (richtiger κερνίτζης)" und weiter „τζερνίκης (statt κερνίτζης)." Das Τερνίκης, welches in einer durch ihn[3] und Ath. Papadopulos Kerameus[4] veröffentlichte *Notitia* vorkommt, ist eine fehlerhafte Lesart der volkstümlichen, bis heute bei den Einheimischen herrschenden Form Τζερνίτζα; dagegen ist das bei Chrysanthos Notaras[5] vorkommende Τζερνίκη halb volkstümliche, halb gelehrte Form.[6]

Das Wort Tsernitza ist slawischer Abstammung und bedeutet „schwarz". Es ist dabei nicht ausgeschlossen, daß der altgriechische Name Κερόνεια (bzw. Κερυνία) von den eingedrungenen Slawen zu der ihnen vertrauteren Form Tsernitza verdorben worden ist. Κερύνεια, ein aus der Geschichte des achäischen Bundes bekanntes Städtchen, soll eben in der Nähe von Kernitza gelegen haben.[7] Die zum Texte des Ptolemaios III, 14, § 36 in einigen Handschriften vorkommende Randnotiz,[8] nach der Κερνίτζα das alte Βοῦρα sein soll, scheint von zweifelhafter Glaubwürdigkeit zu sein. Auch in der von Georgios Plethon Gemistos verfassten Beschreibung der Peloponnes steht dieselbe Angabe: Βοῦρα, ἡ νῦν περνίτζα [= Κερνίτζα][9], was m. E. den alten Ptolemaiosscholien entnommen wurde.

---

[1] Νίκου Α. Βέη, Προσθῆκαι καὶ διορθώσεις εἰς τὸ *Plan eines Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit* [*Byzantinische Zeitschrift* XV (1906) S. 446—490], Leipzig 1906, S. 480, wo der Druckfehler 1592 zum 1582 zu korrigieren ist. [2] A. a. O. S. 285—6.

[3] A. a. O. S. 285. [4] Siehe oben S. 256, Anm. 3.

[5] Siehe oben S. 266. Vgl. Ath. Papadopulos Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας I, S. 302.

[6] Die völlige volkstümliche Form wäre Τσερνίτζα, die völlig gelehrte Κερνίκη.

[7] Vgl. die Ausführungen von Hitzig-Bluemmer (siehe oben S. 260, Anm. 9), IV. Halbband, S. 835. (Vgl. auch Sp. C. Panagiotopulos in der Athener Zeitschrift Πλάτων V (1882—3) S. 136.)

[8] Vgl. die Ptolemaios-Ausgabe von K. Müller, Bd. I, 1, S. 556.

[9] G. Cantero, *Joannis Stobaei .... libri duo .....* Antwerpen 1575, S. 231 — Joseph Müller, *Byzantinische Analekten*, a. a. O. S. 404.

XII. In einem Chrysobull des Kaisers Andronikos Paläologos II., aus dem Jahre 1293,[1] kommt, meines Wissens zum ersten Male, und zwar der Metropole von Monembasia unterstellt, ein peloponnesisches Bistum τοῦ 'Ρέοντος vor. Die Entwicklung desselben ist von besonderem Interesse, da dieses Bistum τοῦ Ῥέοντος (unter volkstümlicheren Formen τοῦ Ῥέοντα, τοῦ Ῥιόντα, τοῦ Ῥόντα) eigentlich von Zakonen bewohnte Gebiete umfaßte, die sprachlich und ethnologisch[2] bekanntlich schon viel erörtert wurden. In späterer Zeit kommt das fragliche Bistum in Urkunden und anderen Texten offiziellen Charakters als Ῥέοντος καὶ Πραστοῦ vor und wurde es auch zum Erzbistum erhoben.[3] Es ist jedoch zu bemerken, daß diese Diözese öfters, auch in Texten offizieller Form der Kürze wegen einfach als τοῦ Ῥέοντος[4] oder τοῦ Πραστοῦ bezeichnet wird. Welche sind die Städte, nach denen der in Rede stehende kirchliche Bezirk benannt wurde? Das Wort Πραστός ist aus dem alten προάστειον entstanden, wie schon von Leake[5]

[1] Siehe über dieses Schreiben die S. 253, besonders Anm. 2.

[2] Ich verweise auf den Aufsatz von A. Thumb, *Die ethnographische Stellung der Zakonen*, *Indogermanische Forschungen* IV (1894), S. 195—213. Er ist auch griechisch unter dem Titel: Ἡ ἐθνογραφικὴ θέσις τῶν Τζακώνων in der Νεολόγου Ἑβδομαδιαία Ἐπιθεώρησις III (1894) S. 755f., 763f., 794f., 803f. erschienen. Seitdem ist vieles über das Zakonische veröffentlicht, das der mir hier gestattete Raum nicht anzugeben erlaubt. Über Λάκωνες-Τζάκωνες, Λακωνία-Τζακωνία siehe Νῖκος Α. Βέης, Βυζαντίς I (1909) S. 76f.

[3] Über die Kirchengeschichte dieser Provinzen besonders seit dem Jahre 1740 siehe B. A. Mystakides in der Athener Zeitschrift *Παρνασσός* XI (1887) S. 517f., 543f. (vgl. desselben, Ἱστορικαὶ εἰδήσεις περὶ Κουρουτσεσμέ, Athen 1888) und in der Zeitschrift des Hellenikos Philologikos Syllogos zu Konstantinopel XXVIII, S. 220—1. — Die von B. A. Mystakides zusammengestellten diesbezüglichen Nachrichten lassen sich noch um ein beträchtliches erweitern. Hier möchte ich auf die Tatsache aufmerksam machen, daß in einer *Notitia Episcopatuum*, die aus dem 16. Jahrhundert stammt und von Ath. Papadopulos Kerameus (siehe S. 256 Anm. 3) S. 77 veröffentlicht wurde, das Bistum τοῦ Ῥέοντος als ein Suffragan der Metropole *Monembasia* und weiter der Metropole *Lakedämonia* vorkommt.

[4] So z. B. bei Νῖκος Α. Βέης, Ἔκφρασις κώδικος τῆς μητροπόλεως Μονεμβασίας καὶ Καλαμάτας S. 191, Nr. 8, 9. — Ferner bei Соколовъ a. a. O. S. 67 (wo irrtümlicherweise Μητροπολίτης, statt ἀρχιεπίσκοπος, Ῥέοντος steht) usw. usw.

[5] *Travels in the Morea* II, London 1830, S. 500, 505. — *Peloponnesiaca*, London 1846, S. 327. Dagegen gibt Leake in einem anderen seiner Werke (*Researches in Greece*, London 1814, S. 197) der Meinung Ausdruck, daß Πραστός aus dem alten Πρασιαί abzuleiten sei.

ausgesprochen wurde. Heute bezeichnet er ein kleines Dorf nach der Volkszählung des Jahres 1889 von 472 Seelen bewohnt, dem Demos Vrassion gehörend. Ungefähr von Mitte des 17. Jahrhunderts bis zum Jahre 1825, als Ibrahim Pascha Prastos fast gründlich vernichtete, war es das Hauptzentrum der Zakonen und hat eine in der Erinnerung derselben sprichwörtlich gebliebene Blüte erreicht[1], deren Überreste und Dokumente nicht ganz abhanden gekommen sind. Vergeblich würde man dagegen nach Ῥέοντα unter den noch bewohnten Ortschaften Zakoniens suchen, da diese Stadt, die einst auf der hauptsächlichsten Hochebene Zakoniens, der sogenannten Paläochora, sich ausdehnte, längst verlassen worden ist und jetzt nur noch ihre Ruinen zu sehen sind.[2] Abgesehen davon erinnern uns an diese verschwundene Stadt der Name eines Berges Ὀριόντας [= ὁ Ῥέοντας],[3] in der Nähe derselben, und das Demetrios-Kloster, das sogenannte Ῥοντινὸ = (Ῥεοντινό, wie es in Inschriften aus den Jahren 1678 und 1736 genannt wird,[4] während es in einem Klosterverzeichnisse des Jahres 1803 unter der Form τῶν Ῥεοντινῶν vorkommt).[5] Wann Rheontas endgültig verlassen wurde, ist vorläufig nicht feststellbar. Wahrscheinlich vor dem Jahre 1700, da die fragliche Ortschaft sich nicht unter den zakonischen Dörfern befindet, die in der von Pier Antonio Pacifico[6] in dem genannten Jahre herausgegebenen wertvollen chorographischen Beschreibung der Peloponnes registriert werden.[7]

Die Angabe von Deville und Philippson,[8] daß Rheontas

[1] Vgl. G. Deville, *Etude de dialecte Tzakonien.* Paris 1866, S. 2f. — Michel Deffner, *Drei zakonische Heiratsprotokolle aus dem Anfange des vorigen Jahrhunderts* in seinem *Archiv für mittel- und neugriechische Philologie* I (1880) S. 167f, besonders S. 183.

[2] Ebenda S. 176f. — Leake, *Travels in Morea* II, S. 509f. — Philippson, *Peloponnes,* S. 197.

[3] M. Deffner a. a. O. S. 177.

[4] Ebenda S. 168, wo Deffner das Kloster Rheodinos nennt. — Deville S. 3 und zwar 133, wo die Lesart: Ῥεόντινο falsch ist. — Vgl. auch Leake a. a. O. S. 505.

[5] И. И. Соколовъ a. a. O. S. 150, Nr. 25.

[6] Vgl. oben S. 261, Anm. 2 und siehe S. 51 (und 68) der dort angegebenen Ausgabe.

[7] A. a. O. S. 2. [8] A. a. O. S. 197.

im 18. Jahrhundert noch existiert zu haben scheint, beruht meines Erachtens nicht auf sicheren Quellen. Jedenfalls wird Ῥέοντας nebst Προάστειον (= Prastos) von Georgios Phrantzes bei Erzählung von Tatsachen, die ins Jahr 1435 zu datieren sind, als bewohnter Ort erwähnt.[1] Mit dem Niedergange von Rheontas begann, wie die Volksüberlieferung lautet, die Blüte von Prastos.[2] — Zum Schlusse etwas Sprachliches: der Ortsname Ῥέων, Ῥέοντας, Ῥ̯ιόντας usw. ist von dem Verbum ῥέειν abzuleiten und hat kein Bezug auf Λέων wie Pouqueville[3] meinte.

XIII. In einigen *Notitiae Episcopatuum* aus der Zeit nach dem Falle Konstantinopels wird ein unter der Metropole Monembasia stehendes Bistum Ζευνῶν ἤτοι Καλαμάτας erwähnt.[4] Καλαμάτα ist die heute besonders als Exporthafen blühende messenische Stadt, die bekanntlich in der mittelalterlichen und neueren Geschichte Griechenlands eine hervorragende Rolle spielte und heute noch als eine der hauptsächlichsten Städte der ganzen Peloponnes gilt. Was aber ist Ζευνῶν? — Kürzlich hat Herr Archimandrit Dr. Jezekiel Belanidiotis die Meinung ausgesprochen, daß das Bistum Ζευνῶν ἤτοι Καλαμάτας vielleicht mit dem oben S. 252f erwähnten Bistum Ζημαινᾶς identisch sein könnte.[5] Doch hat er bei dieser Annahme eine wichtige Quelle außer Acht gelassen: die oben[6] erwähnte im Kodex *Theol. gr. 266* (Nessel) der Wiener Kaiserlichen Bibliothek vorliegende, im 15. Jahrhundert geschriebene

[1] Ausgabe von Bonn, S. 159, 14—15. — Ein Schreiben des Theodoros Palaeologos, Despot der Peloponnes (1407—1443) ohne Datum (vielleicht des J. 1442?) erwähnt wiederholt Einwohner „τοῦ Ῥέοντος, τοῦ Πραστοῦ“ (siehe Miklosich-Müller, *Acta et Diplomata*. V, S. 172, 173; (vgl. S. 479).

[2] Prastos wird ca. 1730 ausdrücklich als Bischofsitz erwähnt bei Omont a. a. O. S. 320, 84. — Vgl. auch Leake a. a. O. S. 496.

[3] Pouqueville, *Voyage de la Grèce* V, 2. Ausgabe, Paris 1827, S. 570.

[4] Zum Beispiel bei Zachariae von Lingethal, *Zur Kenntnis der Notitiae episcopatuum Graecorum* a. a. O. S. 281.

[5] Ἡ Μητρόπολις Μονεμβασίας καὶ Καλαμάτας in der Athener religiösen Zeitung Ἱερὸς Σύνδεσμος XI (1908) Nr. 70, S. 12—14; Nr. 71, S. 15—16; Nr. 72, S. 11—13 (siehe besonders S. 13).

[6] Siehe S. 272 und zwar Anm. 5.

Notiz über die Metropoliten und der Bischöfe der Peloponnes; hier liest man:

— Οἱ ἐπίσκοποι τῆς Πελοποννήσου·
+ ὁ Ταρσοῦ καὶ Ζεμενῶν·
. . . .
+ ὁ Ζευνῶν·
. . . .

Demzufolge ist jeder Versuch, das Bistum Ζεμενῶν mit jenem τῶν Ζευνῶν zu identifizieren ganz haltlos. Letzteres dachte Zachariae von Lingethal[1] für Korruptel aus Ζυγῶν halten zu dürfen. Ζυγός heißt ein Teil des westlichen Mani[2], welcher öfters in der mittelalterlichen Geschichte vorkommt[3] und einst zur Zeit der türkischen Herrschaft eine besondere sogenannte καπιτανία bildete.[4] Ich halte diese Auffassung nicht für zutreffend; wenngleich an einen Niketas ἐπίσκοπος καὶ ἔξαρχος Ζυγοῦ (nicht Ζυγῶν) erinnert werden kann, der im J. 1618 vorkommt,[5] so soll doch dieser Niketas nur ein patriarchalischer Exarchos von Ζυγός, aber Bischof eines anderen nicht genannten Bistums gewesen sein. In venezianischen Quellen[6] wird eine in Messenien liegende, von mir noch nicht genau topographisch festgestellte Burg namens Ezena erwähnt, die

[1] A. a O. S. 286, 287 (siehe besonders Anm. 1 dieser Seite).

[2] Vgl. zuletzt St. Dragumis in 'Αθηνᾶ XXV (1913) S. 179.

[3] Vgl. C. N. Sathas, Μνημεῖα ἑλληνικῆς ἱστορίας, *Documents inédits relatifs a l'histoire de la Grèce au Moyen Age* I, Paris 1880, S. XIXf., XXII (siehe noch Δελτίον der hist. und ethnol. Gesellschaft zu Athen. Bd. IV, S. 631 und Ath. Papadopulos Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας I, S. 477). — Dagegen P. Karolides a. a. O. (siehe oben S. 241, Anm. 6) S. 582f.

[4] Über das Grenzgebiet dieser καπιτανία siehe den im Januar des Jahres 1811, wahrscheinlich von Jannetos Koutipharis verfaßten Bericht über Mani, den Ant. Miliarakis in der Athener Ἑστία, Bd. II des Jahres 1891, S. 315—317 (siehe besonders S. 317) veröffentlicht hat. — Über die Krieger, über welche dieselbe καπιτανία verfügen konnte, siehe einige Berichte, die auf eine kurze Zeit vor den griechischen Freiheitskriegen des Jahres 1821 zurückgehen, bei Joh. Philemon, Δοκίμιον ἱστορικὸν περὶ τῆς Ἑλληνικῆς Ἐπαναστάσεως I, Athen 1859, S. 212, 214.

[5] Miklosich-Müller, *Acta et Diplomata* III, S. 271.

[6] Siehe die oben S. 261 Anm. 2 erwähnte venezianische Ausgabe des Jahres 1687, S. 45 [= 54].

meines Erachtens mit dem in Bistumsverzeichnissen vorkommenden Ζευνῶν identisch sein soll.

Auch ist die ebenfalls durch Zachariae von Lingethal[1] ausgesprochene Meinung unzulässig, daß das Bistum Ζευνῶν ἤτοι Καλαμάτας das frühere Ἀνδρούσσας sei, da viele Quellen vorhanden sind, in denen noch die zwei Bistümer Andrussa und Kalamata nebeneinander stehen; ich beschränke mich darauf hier auf die Relation von Marin Michiel über die Peloponnes (1691)[2] und ihre Beschreibung von Pier' Antonio Pacifico[3], die älter als das Jahr 1700 ist, zu verweisen.

[1] A. a. O. S. 287.
[2] Vgl. oben S. 269, Anm. 2 und siehe S. 210 der dort angegebenen Ausgabe.
[3] Vgl. oben S. 261, Anm. 2 und siehe S. 57 der dort angegebenen Ausgabe.

Untersuchungen zur syrischen Überlieferung der Siebenschläferlegende.

Von

Dr. Arthur Allgeier.

I. Die syrische Überlieferung der Legende und die bisherige Forschung.

Die Kenntnis einer syrischen Siebenschläferlegende ist in der abendländischen Literatur erstmals durch Gregor von Tours (538—594) bezeugt. Am Schlusse der Erzählung, die als c. 94 in den Liber in gloria martyrum aufgenommen ist, bemerkt der Verfasser: *Quod passio eorum, quam Siro quodam interpretante in Latino transtulimus, plenius pandit.*[1] Diese ausführlichere Darstellung trägt die Überschrift: *Passio sanctorum martyrum septem Dormientium apud Ephesum* und als Subscriptio: *explicit passio sanctorum martyrum septem Dormientium apud Ephesum translata in Latinum per Gregorium episcopum interpretante Syro quae observatur VI kal. Augusti.*[2] Die beiden Versionen weichen mehrfach voneinander ab, aber in die Quellenangabe ist kein Zweifel zu setzen. Denn die Abhängigkeit von der syrischen Gestalt der Überlieferung ergibt sich mit Notwendigkeit auch aus einer Reihe von Eigentümlichkeiten, welche bei den Byzantinern fehlen, dagegen im Syrischen belegt sind. Die Siebenschläfergeschichten des fränkischen Historikers sind also ein Denkmal literarischer Beziehungen, welche im sechsten Jahrhundert zwischen dem syrischen Osten und dem lateinischen Westen bestanden haben. Nicht das einzige. Auch die Kreuzauffindungslegende, sowie

---

1 *Gregorius Turonensis, Liber in gloria martyrum* ed. D. Krusch: MG *Scriptores rerum Merowingicarum* *I* (1885) S. 550—552.

2 Ebenda S. 848—853 und *Analecta Bollandiana* XII (1893) S. 371—387.

die Geschichte des Papstes Silvester, von den Apokryphen zum NT ganz abzusehen, sind syrischer Herkunft.

Demnach hat es nicht bloß einen griechisch-lateinischen[1], sondern auch einen nicht weniger alten und bedeutenden syrisch-lateinischen Legendenaustausch gegeben.[2] Die Beziehungen zwischen den zwei Sprachgebieten setzen in den letzten Dezennien der römischen Republik ein und reichen bis in die Zeit der Ottonen. Zunächst wohl nur materieller Natur, wuchsen sich dieselben zu nicht geringerer kultureller Bedeutung aus. Syrer handelten in Gallien mit Wein und Öl, aber auch der „psallierende Syrer“ war sprichwörtlich. An mehreren Orten müssen die Syrer in größerer Anzahl ansässig gewesen sein. Als Guntram 586 in Orléans einzog, wurde er auf lateinisch, syrisch und in der Sprache der Juden begrüßt. In Paris gelang es 591 einem syrischen Kaufmann Eusebios, die Wahl zum Bischof gegen einen Verwandten des Amtsvorgängers durchzusetzen. In Ravenna gab es zwischen 394 und 425 vier syrische Bischöfe. Von den Päpsten der ersten fünf Jahrhunderte sind fünf Syrer, im siebenten und achten Jahrhundert sind die meisten Orientalen, zwischen 685 und 741 regieren fünf Syrer. Umgekehrt hat auch der Orient vom Okzident empfangen. Eginhard berichtet, daß Karl der Große die armen Syrer in ihrer Heimat unterstützt habe. Literaturgeschichtlich ist vor allem eine Nachricht von Wichtigkeit. Zur Revision der lateinischen Bibel zog Karl der Große nicht nur einheimische Theologen zu Rate, sondern auch Syrer und Griechen.[3] Daher also die merkwürdige Verwandtschaft mehrerer altlateinischer Texte mit der syrischen Bibel!

---

[1] H. Usener, *Beiträge zur Geschichte der Legendenliteratur: III. Legendenaustausch der griechischen und römischen Kirche: Jahrbücher für protestantische Theologie XIII* (1887) S. 240 ff.

[2] Zu dieser Frage vgl. hauptsächlich die Aufsatzreihe von V. Ryssel über syrische Erzählungsstoffe in der abendländischen Literatur: *Archiv für das Studium der Neueren Sprachen* XCIII (1894) XCV (1896) und XCVI (1897) sowie *Theologische Zeitschrift aus der Schweiz* XIII (1896), auch A. Baumstark, *Die Petrus- und Paulusakten in der literarischen Überlieferung der syrischen Kirche.* Leipzig 1902.

[3] *Thegani vita Hludowici* c. 7. MGSS II S. 592 — Viele Zeugnisse sind gesammelt von G. Wolfram, *Der Einfluß des Orients auf die frühmittelalter-*

Die Übertragung der Siebenschläferlegende ins Lateinische ist also keine vereinzelte zufällige Erscheinung, sondern die natürliche Frucht vielseitig gepflegter Zusammenhänge. Die Kenntnis davon ist aber später verloren gegangen. Die ersten Versuche wissenschaftlicher Behandlung der Geschichte sehen ganz von der syrischen Überlieferung ab.[1]

Der erste, welcher auf die syrische Vorlage wieder aufmerksam machte, war Assemani. Er brachte aus der nitrischen Wüste zwei Rezensionen nach Rom: die Memra des Jakob von Sarug und das Chronikon des (Ps.-)Dionysios von Tellmahre. Von der Memra gibt er im ersten Band der *Bibliotheca Orientalis* eine ausführliche Inhaltsangabe und weist nachdrücklich auf die Korrekturen hin, welche die Kritik von Baronius durch die beigebrachten Zeugen erfährt.[2] Im Katalog der syrischen Hss. der Vaticana hat dann Assemani noch zwei weitere Texte bekannt gemacht: eine Memra „nach der Weise des Jakob von Sarug" = *Vat. 217* und ein maronitisches Officium auf die Siebenschläfer = *Vat. 235*.

Zehn Jahre nach dem ersten Band der Bibliotheca Orientalis erschien der sechste Juliband der *Acta Sanctorum*, worin P. Cuper die Legende der Jünglinge von Ephesus mit großer Ausführlichkeit behandelte. Darin sind Assemanis Anregungen verwertet. Jakob von Sarug ist als erster Zeuge gewürdigt, die Memra in einer lateinischen Übersetzung, die von einem gebürtigen Maroniten, P. Benedetto, angefertigt wurde, beigegeben. Ebenso wird aus dem syrischen Maronitenoffizium

---

liche Kultur und die Christianisierung Lothringens: Jahrbuch der Gesellschaft für lothringische Geschichte und Altertumskunde XVII (1905) S. 318—352 und Th. Mommsen, *Römische Geschichte* V⁰ Berlin 1909, S. 467³. Vgl. auch: L. Hahn, *Zum Sprachenkampf im römischen Reich bis auf die Zeit Justinians. Philologus Supplementband X. 4. Heft 1907.* H. Dessau, *Offiziere und Beamte des römischen Kaiserreiches* im *Hermes* XLV (1910) besonders S. 18 f.

[1] Die frühere Literatur ist verzeichnet bei Reinbrecht S. 4 ff., Koch 184 ff., am vollständigsten bei Huber S. 214 ff. Am eindringendsten hat sich Baronius, im *Martyrologium Romanum* zum 27. Juli und in den *Annales ecclesiastici* zum Jahr 853 mit der historischen Bezeugung beschäftigt. Neben Gregor und anderen Lateinern sind als Gewährsmänner zitiert: Metaphrast, Nikephoros, Kedrenos.

[2] BO. I S. 335—338.

der Hymnus zur Vesper und zur Prim mitgeteilt. Dagegen konnte sich Cuper nicht entschließen, auch die Übersetzung der Erzählung des Dionysius abzudrucken, weil er der Meinung war, sie sei dem Metaphrasten entlehnt, und sie ihm daneben inhaltlich bedeutungslos schien.

Über die Bollandisten ist die Forschung mehr als hundert Jahre lang nicht mehr hinausgekommen.[1] Im neunzehnten Jahrhundert beginnen neue Textpublikationen.

Die Reihe eröffnet O. F. Tullberg 1850 mit der Ausgabe des ersten Buches vom *Chronikon des Dionysius von Tellmahre* nach *Vat. 162.* Darin steht der erste Teil der Legende: die Geschichte vom Einzug des Dezius bis zum Verschluß der Höhle. In der Einleitung teilt der schwedische Gelehrte noch Proben aus einer Kollation von drei Hss. des British Museum mit: *Add. 14641*, *14650* und *17202*.

Durch Land und Wright sind diese in der Folge näher beschrieben und *17202*, die syrische Ausgabe der Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor, von ersterem 1870 im dritten Band der *Anecdota Syriaca* veröffentlicht worden. Leider hat der Herausgeber die beiden anderen Textzeugen für die Edition nicht nutzbar gemacht, sondern sich mit der Bemerkung auf p. xiv des Vorwortes begnügt: *„14641 et 14650 historias Septem Dormientium et martyrum Homeritarum (sic!) offerunt (cf. t. I. p. 23), quas autem cum 17202 conferre pretii visum non est.“*

Dieser methodische Mangel macht sich in den folgenden Bearbeitungen bis zur Gegenwart fühlbar. Während freilich

---

[1] Dagegen fängt mit dem 17. Jahrhundert die arabische Überlieferung an bekannt zu werden (1616 Koranübersetzung von Schweigern). Joachim Chr. Benicke, *φοβερὸν θαῦμα de septem Dormientibus germanice „Sieben Schläffern“ ex veterum quorundam narratione post duo fere secula demum excitatis. ed. princ.* Leipzig 1702. Systematischer hat de Goeje darüber gehandelt in den *Verslagen en Mededeelingen der k. Akademie von Wetenschappen. Afdeeling Letterkunde, vierde Reeks, vierde Deel. Amsterdam 1901.* Die arabische Überlieferung ist für die deutsche Literatur verhängnisvoll geworden, denn in diesem märchenhaften Charakter lernte z. B. Goethe die Erzählung kennen. *Die Siebenschläfer* (*Westöstlicher Divan* XII Nr. 10), die 1814/15 entstanden sind, stützen sich auf Chardin und Richs Aufsatz: *The story of the seven sleepers* im dritten Band der Wiener *Fundgruben des Orients.*

A. Reinbrecht in seiner Dissertation über die *Legende von den Sieben Schläfern und dem anglo-normannischen Dichter Chardri* (Göttingen 1880) hauptsächlich auf die Entwicklung innerhalb der westeuropäischen Literaturgeschichte achtete und das neugewonnene syrische Material außer Betracht ließ, hat J. Koch für seine Studie: *Die Siebenschläferlegende, ihr Ursprung und ihre Verbreitung*, Leipzig 1883, neben anderen morgenländischen Quellen auch die syrischen in dem ganzen Umfang herangezogen, in dem sie bereits zugänglich gemacht waren. Er betrachtete die Versionen des (Ps.-)Dionysius von Tellmahre und des Zacharias Rhetor Syrus als unabhängige Übersetzungen aus dem Griechischen und benützte sie zum Versuch, diejenige Form der Legende zu konstruieren, „welche wir als Quelle zu allen späteren Redaktionen betrachten dürfen".[1] Die älteste syrische Prosaversion, von ihm schlechthin „syrische Prosa" genannt,[2] erblickte er in Zacharias Rhetors Darstellung und hielt *Add. 14641* und *14650* für Zeugen derselben Sammlung.[3] Weil die in *Add. 17202* enthaltene Historia miscellanea des Zacharias, wie vielleicht auch andere Stücke, aus dem Griechischen ins Syrische übersetzt ist, „so", schloß er, „wird die Wahrscheinlichkeit desselben Verhältnisses in der Legende von den Jünglingen zu Ephesus fast zur Gewißheit". Für den Johannes, auf welchen sich Gregor von Tours bezieht, rät Koch auf Johannes von Ephesus, „einmal, weil er seinen Beinamen vom Orte des Wunders herleitet, ferner weil er ein Zeitgenosse Gregors war, und endlich, weil wir Schriften ähnlichen Charakters, so ein *Liber narrationum actorum beatorum hominum orientalium* von ihm kennen" und weil außerdem (Ps.-)Dionysius Tellmaharensis den Johannes von Ephesus für den dritten Teil der Chronik stark benutzt hat.[4] Die Selbständigkeit des (Ps.-)Dionysius gegenüber Zacharias Rhetor ergibt sich ihm daraus, „daß der Aus-

[1] S. 2 f.

[2] Die Bezeichnung ist schon nach Kochs Untersuchungen unzutreffend. Trotzdem hat sie sich bis heute erhalten.

[3] S. 86.

[4] S. 95 f.

druck bei beiden selten genau übereinstimmt, wenn man auch auf Auslassungen u. dgl. keine Rücksicht nehmen will." Die Tatsache, daß der 875 datierte *Cod. Add. 14650* denselben Text wie (Ps.-)Dionysius bietet, erklärt er sich damit, daß (Ps.-)Dionysius „augenscheinlich" nicht selbst übersetzt habe.[1] Koch gebührt ferner das Verdienst, auf einen kurzen die Siebenschläfer betreffenden Abschnitt in dem von Land edierten sogenannten Liber chalipharum hingewiesen zu haben.[2]

Da legte I. Guidi am 20. April 1884 der Accademia dei Lincei eine für die Geschichte der syrischen Siebenschläferlegende bedeutsame Publikation vor: *Testi orientali inediti sopra i Sette Dormienti di Efeso*, erschienen in den *Atti della R. Accademia dei Lincei anno CC LXXXI (1883/1884). Serie terza. Memorie della classe di scienze morali, storiche e filologiche.* Volume XII. Roma 1884, S. 343—445. An syrischen Texten enthält die Ausgabe: 1) die Homilie des Jakob von Sarug in *Vat. 115* und eine ähnliche Homilie in *Vat. 217;* 2) den zweiten Teil der Legende bei Dionysius nach *Add. 12160* mit den Varianten von *Vat. 162.* Nur der Anfang, wo *Add. 12160* eine Lücke hat, ist auf Grund von *Add. 14650* geboten. Außerdem teilt Guidi das Ergebnis einer Nachprüfung von *Add. 17202* mit, das ihm Wright zur Verfügung gestellt hat. *Par. 235*, worauf ihn Duval aufmerksam gemacht hatte, schien ihm wertlos zu sein.[3] Dagegen weist er auf *Sachau 222* als bedeutsamen Vertreter einer nestorianischen Überlieferung hin.

Th. Nöldeke urteilte, daß mit der Darstellung des (Ps.-) Dionysius von Tellmahre die älteste erreichbare Rezension der gangbaren Gestalt dieser Legende gewonnen sei. Die Homilien spricht er beide als Eigentum des Jakob von Sarug an. Die Grundform der Legende ist nicht griechisch, sondern syrisch.[4]

---

[1] S. 113 f.

[2] S. 109.

[3] S. 373: „*Finalmente anche del codice di Parigi sir. 235 f. 326 ho potuto avere essatta conoscenza grazie alla cortesia del Duval. Il testo Parigino non appartiene decisamente nè all' una nè all' altra recensione e sembra formarne una terza ma non ha varietà di circonstanze importanti che lo rendono degno di speciale attenzione*".

[4] *Göttinger Gelehrte Anzeigen* 1886, S. 453—459.

Auf Guidi ruht auch P. Bedjan. Im ersten Band der *Acta Martyrum et Sanctorum*. Parisiis 1890, S. 301—325 gibt er den vollständigen Text von (Ps.-)Dionysius, in der ersten Hälfte nach Tullberg, in der zweiten nach Guidi. Dazu fügt er aber im Anhang S. 528—535 die Kollation von *Sachau 222*. Zum Text Bedjans veröffentlichte endlich Guidi ZDMG XLVI (1892) S. 749f. noch die Kollation Wrights von *Add. 14650*.

Über diesem neuen Textbestand begann V. Ryssel seine Studien über die syrische Siebenschläferlegende. Sie sind niedergelegt zunächst im *Archiv für das Studium der Neueren Sprachen* XCIII (1894), S. 241ff. Hier bietet der Verfasser eine Übersetzung der Texte verbunden mit Bemerkungen über ihr gegenseitiges Verhältnis. Schließlich weist er neuerdings auf *Syr. 235* der Nationalbibliothek zu Paris hin. Über dessen textkritische Bedeutung äußert er sich: „Da dieser Text, abgesehen von einzelnen argen Schreibfehlern und Nachlässigkeiten, korrekt und von den bis jetzt bekannten Texten unabhängig ist, so kann er in hervorragendem Maße dazu dienen, den ursprünglichen Text zu rekonstruieren. Am wichtigsten sind die Stellen, wo er mit dem Text des Codex Berolinensis und der Anecdota syriaca gegen den Text der Acta martyrum Bedjans zusammentrifft."[1] Die letzte Bemerkung zeigt, daß sich Ryssel über die Lage der Textverhältnisse im allgemeinen und die Stellung des Parisinus im besonderen nicht ganz klar geworden ist. An derselben Stelle XCIV (1895) 372—388 hat er eine vollständige Übersetzung des neuen Textzeugen veröffentlicht, um dann in der *Theologischen Zeitschrift aus der Schweiz XIII* (1896) S. 1—66 ein letztes Mal auf die Frage zurückzukommen. „Somit", urteilt er hier S. 56f. zusammen fassend, „ist uns in der Pariser Handschrift ein Text erhalten, den wir zwar nicht mit dem Originaltext identifizieren dürfen, da sich im einzelnen offenbare Textkorruptionen nachweisen lassen, der aber dem Originaltext von allen bis jetzt bekannten Texten bei weitem am nächsten steht".

Obwohl sich dieses Urteil dazu noch in einem auffallenden

[1] XCIII (1894) S. 278.

Gegensatz zum Alter des Parisinus befindet — Zotenberg datiert sie ins dreizehnte Jahrhundert, während alle anderen Zeugen mit Ausnahme des erst 1880 geschriebenen *Cod. Sachau 222* dem ersten Jahrtausend angehören! — so haben die folgenden Bearbeiter der Legende daran nicht nur keinen Anstoß genommen, sondern das Problem in Ryssels Richtung überhaupt nicht weiter verfolgt. So gründet die Aufsatzreihe *I sette Dormienti* im ersten Band des *Bessarione* ganz und gar noch auf Assemani und Cuper-Benedetto. B. Heller, *Éléments, Parallèles et Origine de la Légende des Sept Dormants: Revue des Études juives XLIX* (1904) S. 190–218 erörtert im wesentlichen nur die Grundsprache der Erzählung und verfolgt im übrigen rein folkloristische Ziele.

Aber auch M. Huber, der zuletzt in einem auf umfassenden literargeschichtlichen Studien beruhenden Werke: *Die Wanderlegende von den Siebenschläfern.* Leipzig 1910 die außerordentliche Verbreitung und Verzweigung dargelegt und auch der syrischen Überlieferung längere Abschnitte gewidmet hat, fördert die philologische Grundfrage nicht. Die beiden Homilien scheinen ihm Exzerpte oder Überarbeitungen einer dritten noch nicht aufgefundenen Fassung zu sein. Die durch *Vat. 217* vertretene Form aber Jakob von Sarug abzusprechen, liege kein Grund vor.[1] Unter den Prosatexten gebühre die Priorität der Tellmaharensisgruppe, einer „Textgestaltung, die ihre endgültige Form annahm, als sie in die Chronik des Pseudo-Tellmahrensis aufgenommen wurde und von dort aus dann auch wohl noch weiter fortgepflanzt wurde". Dieser Gruppe, welcher *Add. 12160* als ältester Zeuge (s. VI?) und *Vat. 162* (s. X) angehören, steht die Textgestalt des Zacharias Rhetor mit *Add. 17202* (s. VII) und *Add. 14641* (s. VI?) gegenüber. Allein für letztere Hss. sieht sich Huber lediglich auf die Bemerkung Wrights im Katalog der syrischen Hss. und auf die Notiz Nöldekes ZDMG XXVII (1873) S. 195 angewiesen, daß er nach den Proben (Wrights!) zu urteilen, vollständig mit dem Landschen Text übereinkommt.[2] Dieselbe Unsicherheit

[1] S. 2 f. [2] S. 473 ff.

macht sich weiter in der Charakterisierung einer dritten Gruppe von Zeugen geltend, die sich außerhalb der zwei Chroniken und unabhängig davon erhalten habe „und zwar als ursprünglicher Bestandteil des zweiten Teiles der Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus."[1] Dahin rechnet der Verfasser auch *Sachau 222* und *Par. 235*, ohne jedoch die großen Differenzen zu beachten, welche diese Gruppe in sich schließen würde. In der einleitenden Übersicht über die syrischen Texte hat aber Huber noch auf einen Berliner Kodex aufmerksam gemacht, der bis dahin nur in Sachaus Katalog angemerkt und beschrieben war: *Sachau 321.* Leider konnte er aber auch diese Hs. nicht einsehen.

II. Die handschriftliche Überlieferung der Haupttexte.

§ 1. Die bisher verwerteten Textzeugen. — Für die Ermittlung der ältesten Textform, welche die Siebenschläferlegende im Syrischen gehabt hat, scheiden die Homilien und liturgischen Lieder, aber auch die Prosadarstellungen aus, welche sich nur auf kurze Notizen beschränken oder wie die Erzählung bei Michael Syrus nach eigenem Geständnis nur die Rezension einer noch erhaltenen Vorlage sind, nämlich hier des syrischen Zacharias Rhetor. Außer hier erscheint die Legende nur noch bei (Ps.-)Dionysius von Tellmahre als Teil einer Chronik. Diese ist enthalten in *Vat. 162,* einem jener Kodizes, welche Assemani aus der nitrischen Wüste nach Rom brachte, von ihm ins zehnte Jahrhundert (ante annum 932) datiert.[2] Zacharias Rhetor wird durch *Add. 17202 s. VI/VII* vertreten.[3]

Die übrigen Textzeugen sind sämtlich in hagiographischen Sammelhandschriften überliefert:

[1] S. 480 f.

[2] *Catalogus Bibliothecae Vaticanae* 328. Vgl. dazu BO. II S. 97 sq. und die genaue Beschreibung bei Chabot, *Chronique de Denys de Tellmahré* I sqq.

[3] Zur Edition sind zu vergleichen die Nachträge und Kollationen von Wright-Guidi, *Atti della R. Accademia dei Lincei, Serie III, Memorie della classe di scienze morali, storiche e filologiche,* vol. XII (1884) S. 372[2] und von Ryssel, *Archiv für das Studium der Neueren Sprachen* XCIII (1894) S. 249[13].

Add. 12160 s. VI/VII. Von fol. 1—108 abgesehen, welche einen Teil des Kommentars vom hl. Johannes Chrysostomus über den ersten Korintherbrief enthalten, bietet diese Hs. u. a. Viten des Abraham Kidunaja, Julianos Sabha, Alexios. Der Siebenschläferlegende geht unmittelbar voran die Geschichte des Bischofs Paulos und des Priesters Johannes. Darnach folgt in der Hs. eine Lücke. Die Fortsetzung rührt noch von der gleichen Hand her und ist ein Fragment der Siebenschläferlegende. Der Bericht setzt mit der Erweckung der Jünglinge ein: fol. 147ª—153.[1]

Add. 14650. Die ältesten Teile gehören dem *VI/VII s.* an, diejenigen, worin die Geschichte der Jünglinge erzählt ist,

[1] Wright, *Catalogue* S. 1042 sqq. Zum Datum äußert Huber S. 473 ff. Bedenken. Weder Dionysius von Tellmahre (845), noch Pseudodionysius (770) könnten als Verfasser in Betracht kommen, wenn die Hs. dem Ende des 6. Jahrh. angehören würde. Allerdings setze auch Zacharias Rhetor Syrus bereits eine Vorlage voraus. Aber diese könne *Add. 12160* nicht gut gewesen sein „wenn die vielen Abweichungen bei beiden berücksichtigt werden, außer man nimmt bei Pseudo-Zacharias einen so stark ausgeprägten historisch-kritischen Sinn an, daß er alles, besonders die Daten, nachkontrolliert und auch sonst selbständig arbeitet." Außerdem werde nicht erklärt, woher Pseudo-Zacharias die Vorlage für den ersten Teil hat, da der Schreiber des Kodex „sonderbar genug" nur die zweite Hälfte der Überlieferung für wert gehalten habe. „Dieser Umstand kann nur erklärt werden, wenn man annimmt, daß dieses Bruchstück der Legende jenem Kodex nur beigebunden ist." Daß dem tatsächlich so sei, schließt Huber daraus, daß die Legende ja auf einem neuen Blatt beginne. — Aber gerade deswegen ist die Annahme unwahrscheinlich. Würden solche absichtlichen Erwägungen zutreffen, so könnte es daraus geschlossen werden, daß die Geschichte sich wie der Anfang einer neuen Erzählung anschließt. Aber die Legende hat gar keinen solchen absichtlichen Anfang, sondern setzt auf einem neuen Kuras ܠ mit den Worten ein: ܠܡܠܟܐ ܗܘ ܢܦܩܝܢ ܗܘܘ ܕܡܬܒܥܝܢ, also mitten im Satze, wie auch Huber mitteilt. Diese Erscheinung aber verbietet jedwelchen Schluß auf den Umfang der verlorenen Fragmente. Alle Kombinationen werden aber durch das Explicit hinfällig: ܫܠܡܬ ܬܘܕܝܬܐ ܕܛܠܝܐ ܕܐܦܣܘܣ. Also hat das Incipit versprochen, das Bekenntnis der Jünglinge von Ephesus, nicht bloß die Auferweckung zu berichten, und es ist ein reiner Zufall der Überlieferung, daß der Anfang verloren ging. Aber auch rein paläographisch ist es unberechtigt, in unserer Legende eine jüngere Schicht der Hs. als fol. 1—146 zu sehen. Denn die Schriftzüge sind dieselben. Die Voraussetzungen Hubers sind falsch. Er hat sich den Blick für die Eigenart von L. dadurch versperrt, daß er nur die offenkundige Verwandtschaft mit D., aber nicht genügend die Differenzen erwogen hat. Die genauere Untersuchung wird erweisen, daß weder Dionysius noch Pseudodionysius etwas mit L. zu tun haben.

sind 875 datiert: sie steht fol. 81ᵇ—89ᵃ zwischen dem Martyrium des hl. Petrus von Alexandrien und der hl. Sophie mit ihren drei Töchtern. Der Kodex enthält auch hagiographische Auszüge aus Eusebios' Kirchengeschichte, eine Lebensgeschichte des Johannes von Ephesus, sowie Teile von seiner Kirchengeschichte über die Jahre 520—568.[1]

Par. 235 wird von Zotenberg in das zwölfte oder dreizehnte Jahrhundert verlegt. Der Papierkodex enthält im Ganzen 35 Texte, als n. 34 fol. 326ʳ—336ᵛ unsere Erzählung zwischen der Vita Jacobi Baradaei und dem Martyrium der hl. Barbara und Juliana.[2]

Die bisherigen Mss. sind jakobitischer Herkunft. Aus dem nestorianischen Kloster Rabban Hormizd stammt dagegen die Vorlage von *Sachau 222*, geschrieben auf Sachaus Veranlassung 1880. Die Siebenschläferlegende auf fol. 260ʳ—270ʳ bildet n. 20 unter 40 Texten zwischen der Geschichte des hl. Pantaleon und des hl. Christophoros.[3]

Codicis instar darf mangels einer hs. Quellenangabe vorerst auch der Text gelten bei J. E. Manna, *Morceaux choisis de Littérature Araméenne. Deuxième partie.* Mossoul 1902 ﻧﺼﻢ — ﻧﺐ. Manna führt die Erzählung als Werk des Philoxenos ein. Leider hat der Herausgeber, der jakobitisches und nestorianisches Gut ediert, die Hss. nicht einmal daraufhin gekennzeichnet, ob sie nur von West- oder auch von Ostsyrern stammen, so daß man zu ihrer Wertung ganz auf innere Indizien angewiesen ist.

§ 2. *Add. 14641* und *Sachau 321*. — *Add. 14641* ist ein Mischkodex, welcher aus zwei Teilen verschiedenen Alters besteht. Der größere Bestandteil zeigt die Schriftzüge des sechsten bis siebenten Jahrhunderts. Die Geschichte der sieben Jünglinge von Ephesus steht fol. 150ᵃ—157ᶜ und ist später geschrieben, nach Wright im zehnten oder elften Jahrhundert.[4]

[1] Wright, *Catalogue* S. 1103ff.

[2] Zotenberg, *Catalogue* S. 155 sqq. und Ryssel, *Archiv* XCIII (1895) S. 277ff.

[3] Sachau, *Katalog* S. 94ff.; vgl. auch *Reise in Syrien und Mesopotamien*, Leipzig, S. 359ff.

[4] Wright, *Catalogue* S. 1042 sqq.

Die Schriftzüge sind Estrangelo, doch ist Alef vielfach schon wie im Serto gehalten.

Nach der Textprobe bei Wright im Katalog der syrischen Hss. des British Museum hat man die Hs. als wörtlich übereinstimmend angesehen mit dem Text des Zacharias Rhetor.[1] Das ist nur teilweise der Fall, wie bereits Tullbergs Proben erkennen lassen.[2] Nach der namentlichen Aufführung der Märtyrer schließt sich dieser Kodex an (Ps.-)Dionysius von Tellmahre und zwar *Vat. 162* an, kehrt aber wieder zur ersten Vorlage zurück, um sie jedoch rasch wieder zu verlassen, und folgt mit Ausnahme der nomina propria dem Vat. bis gegen das Ende. In der Szene des Jamblichos-Dionysios beginnt der Schreiber wiederum den Zacharias aufzunehmen, ohne jedoch Dionysianische Lesarten und Satzteile ganz beiseite zu lassen. Dieses Doppelspiel wird nur durch eine Inkonsequenz verraten. Fol. 156ᵛ Kol. II läßt der Schreiber durch Theodosios acht Reliquienschreine herstellen, was natürlich nur unter der Voraussetzung einen Sinn hat, daß die Zahl der Jünglinge wie bei (Ps.-)Dionysios acht beträgt. Der paränetische Schlußsatz ist teilweise Sondergut.

Ungleich wertvoller, unter sämtlichen Textzeugen vielleicht am wichtigsten ist *Sachau 321*, eine jakobitische Sammelhandschrift, welche das Datum 754 trägt.[3] Sie weist durchweg dieselbe Hand auf, so daß das Datum auch für die Fixierung unserer Legende gilt: fol. 179ᵇ—186ᵇ. Leider ist unmittelbar vor dem Schluß eine Lücke, indem mehrere Blätter fehlen. Darauf standen die letzten Worte der Erzählung: wie

[1] Nöldeke ZDMG. XXVIII (1874) S. 263; Huber S. 479.

[2] Tullberg S. 33ff.

[3] Die Vita des Jakobus Baradäus trägt die Unterschrift: „Diese Schrift ܐܬܟܬܒܬ auf Betreiben des Priesters und Styliten Theudos vom Kloster Psilta in der Zeit als Stefanus Abt dieses Klosters war, nämlich im J. 1052 griechischer Zeitrechnung". Kugener, *Comment le corps de Jacques Baradée fut enlevé du couvent des Cusson par les moines de Phesiltha: Bibliothèque hagiographique orientale éditée par* Léon Clugnet, Paris III [1902] S. 19 sqq. faßt ܐܬܟܬܒܬ nicht = „geschrieben" sondern „verfaßt" und folgert: „*il s'ensuit que pour nous l'année 741 ne donne pas la date du Ms. 321, mais simplement un terminus post quem*". Nach der regelmäßigen Schreibung des Aleph ܐ ergibt sich aber kaum eine wesentliche Reduzierung des Datums.

die Bischöfe mit dem Kaiser jubelnd in die Hauptstadt zurückkehrten. Die Teile, welche die Siebenschläfer selbst betreffen, sind von dem Ausfall nicht berührt. Im ganzen enthält der Kodex siebzehn Stücke: 1) die Vita des hl. Gregorios Thaumaturgos (Fragment), 2) das Martyrium des hl. Petros von Alexandrien (Titel und Anfang fehlen), 3) das Leben des hl. Antonios des Einsiedlers, vom hl. Athanasios, 4) Homilien von Amphilochios von Ikonion über Basileios, 5) Brief des Patriarchen Theophilos von Alexandrien an das Pachomioskloster, 6) Leben des hl. Pachomios, 7) Leben des Petros des Iberers, 8) Leben des Mönches Isajas, 9) Brief des Patriarchen Severos über den „Patriarchen“ Petros von Alexandreia, 10) Leben des Patriarchen Severos von Zacharias Scholastikos, 11) Zweites Leben des Johannes aus dem Kloster Aphthonios, 12) Vita des Johannes von Tella, 13) Vita des Jakobos von Edessa, 14) Kyriakos von Amid über Jakobos von Edessa, 15) ein Panegyrikus Ephrems (Theodorets?) über Julianos Sabha, 16) die Siebenschläfer, 17) Schluß der Apostellehre. An der jakobitischen Herkunft der Hs. ist also kein Zweifel. Die Siebenschläferlegende nun stimmt fast wörtlich mit derjenigen von *Par. 235*, sogar bis auf Schreibfehler überein. Am interessantesten ist, daß in beiden Zeugen der Name des Kaisers Dezius an fünf Stellen übereinstimmend in ܠܩܝܘܣ verschrieben ist. Die Abweichungen beider sind gering und unbedeutend. Nur der Schluß ist Par. eigentümlich. Der besondere Wortschatz dieses Plus verrät deutlich, daß der Verfasser ein anderer ist. Da es sich aber gerade um die Stelle handelt, wo die Berliner Hs. ihre Lücke hat, sieht es fast so aus, als ob der Codex Parisinus *Sachau 321* direkt benützt hätte.

§ 3. Das Verhältnis der Handschriften untereinander. — So verschiedenartig alle diese Textzeugen äußerlich erscheinen mögen, so nahe berühren sie sich inhaltlich. Es ist nicht richtig, daß die Erzählungen bei Zacharias Rhetor und (Ps.-)Dionysios von Tellmahre unabhängige sprachliche Gestaltungen eines Originals sind. Vielmehr berühren sich beide Formen nicht bloß durch dieselbe Folge der berichteten Tatsachen, sondern decken sich geradezu wörtlich auf weite

Strecken hin. Dasselbe gilt von den übrigen Zeugen. Sie sind mittelbare oder unmittelbare Rezensionen eines syrischen Archetypos. Im Interesse der Kürze sind die Hss. in der Folge mit Sigeln bezeichnet: B = *Sachau 222*, C = *Add. 14650*, D = *Vat. syr. 162*, F = *Add. 14641*, L = *Add. 12160*, M = Text bei *Manna*, P = *Par. syr. 230*, S = *Sachau 321*, Z = *Add. 17202*.

Handschriftlich gebührt Z, also Zacharias Rhetor, der Vorrang. Die Version ist hier hauptsächlich durch drei Eigentümlichkeiten charakterisiert: 1) durch die Siebenzahl der Jünglinge gegenüber der Achtzahl in den anderen Rezensionen, 2) durch die Namen Achillides, Diomedes, Eugenios, Stephanos, Probatos, Sabbatios, Kyriakos gegenüber Maximilianos, Jamblichos, Martellos, Dionysios, Johannes, Serapion, Exkustodianos, Antoninos, 3) durch die größere Bestimmtheit des historischen Rahmens und Hintergrundes. Der Verfasser legt augenscheinlichen Wert darauf, die erzählten Vorgänge in die Zeitgeschichte einzuordnen. Er geht aus vom Zerfall des römischen Reiches und erwähnt die Jahrtausendfeier unter Philippus Arabs. Ihn ermordet Decius, der berüchtigte Christenverfolger. So ist die Brücke zur Legende geschlagen. Zum zweitenmal zeigt der Verfasser seine geschichtliche Bildung in der Beschreibung der eschatologischen Häresie. Er identifiziert sie mit dem Origenismus und nennt als Gegner des Alexandriners Methodios, Eustathios und Epiphanios.

Darin steht Zacharias allein. Andrerseits ist seine Darstellung die kürzeste. Reflexionen und psychologische Schilderungen fehlen fast ganz. Die Erzählung von der Entdeckung der Jünglinge ist knapp, ebenso von ihrem sanften Einschlafen, von der Rückkehr des Kaisers und der Beratung mit den Großen, namentlich das Verhör des „Schaffners“ vor dem Bischof und dem Prokonsul und die Szene in der Höhle.

Das Verhältnis zu den übrigen Textzeugen ist mehrfach, quantitativ und qualitativ, abgestuft. Am nächsten steht E, am meisten entfernen sich SP, eine Gruppe bilden DLCM und zwischen den beiden letzten steht B. DLCM verhält sich zu

ZE durchweg so, verglichen mit SP, daß, wo DLCM eine Lücke zeigen, sie auch bei ZE vorhanden ist, nie umgekehrt. Daraus folgt, daß Z über einer Erzählung rezensiert wurde, welche den Umfang von DLCM hatte, oder mit anderen Worten: die Siebenschläferlegende, welche (Ps.-)Dionysios von Tellmahre aufbewahrt, ist älter als die Form bei Zacharias Rhetor. Dieses Resultat scheint paradox und verliert von diesem Schein auch dann nur wenig, wenn ausgemacht ist, daß Dionysios nicht der Verfasser der Chronik ist. Vor 776 ist diese auf keinen Fall verfaßt, weil das vierte Buch diesen Zeitpunkt erreicht und übereinstimmend damit schon im ersten Buch die Reihe der byzantinischen Kaiser bis auf Leo den Chazaren herabgeführt wird. Das Ergebnis hat nur unter einer Voraussetzung Bestand, wenn nämlich Pseudodionysios auf eine ältere Quelle als Zacharias Rhetor Syrus zurückgeht und wenn er seine Quelle getreuer wiedergegeben hat. Aber dann muß immerhin erwartet werden, daß Z entsprechend der älteren handschriftlichen Überlieferung auch in den Varianten das höhere Alter verrät. Das trifft tatsächlich zu. In vielen Fällen geht ZE mit SP gegen DLMC zusammen, aber nur in einzelnen Varianten, nicht in Auslassungen oder in Erweiterungen größeren Umfangs.

Was B anlangt, so spielt diese Hs. eine ähnliche Vermittlerrolle zwischen DLCM und SP wie E zwischen Z und DLCM. Im allgemeinen folgt sie der Tellmaharensisgruppe, teilt aber mit SP die Schilderung der in der Höhle zurückgebliebenen Jünglinge vor der Ankunft des Jamblichos und mit P die Schlußreflexion. Beachtenswert ist weiter, daß auch hier einmal die Schreibung ܕܩܝܘܣ für Decius vorkommt, freilich an einer Stelle, wo S und P die korrekte Schreibung aufweisen, nämlich in dem Zusammenhang, wo der Prokonsul die Münze des Jamblichos mustert.[1] Auch Sonderlesarten besitzt B, doch sind sie in der Regel interpretierender Natur; mit ZE berührt er sich selten und nie allein.[2]

Z ist also nicht die herrschende Prosaform gewesen, in

[1] Fol. 268, 3. Zeile von unten.

[2] Die Stellen hat Ryssel XCIII (1894) S. 278 gesammelt.

der die Legende bei den Syrern zuerst sich behauptete, sondern setzt bereits DLCM voraus. Zacharias Rhetor hat die Erzählung erst nach mannigfaltigen Änderungen aufgenommen. Außer den oben bezeichneten Eigentümlichkeiten allgemeiner Art gibt eine Vergleichung mit der Tellmaharensisgruppe im besonderen noch Folgendes zu erkennen: ungewöhnliche Wörter werden durch bekanntere Ausdrücke ersetzt, weitschweifige Schilderungen zusammengezogen, seltener wird etwas für das Verständnis ergänzt. Während die Änderungen gewöhnlich sinngemäß vorgenommen sind, ist eine Kürzung mißglückt. Nach allen Texten beraten sich die Jünglinge, ehe sie Ephesus verlassen und geben als Grund dafür, daß sie die einsame Höhle zum Aufenthalt wählen, an: sie könnten hier ihr Lebtaglang ungestört Gott dienen, „bis daß der König kommt, vor dessen Gericht wir zu stehen kommen werden". Das Wort König ist zweideutig in der Legende. Es kann Decius und Christus gemeint sein. Nach dem ganzen Tenor dieser Stelle will aber gesagt sein: wir wollen in der Höhle ständig vor Gott im Gebet erscheinen und vom Lob Gottes niemals ablassen und, was Gottes Wille ist, wird schon an uns in Erfüllung gehen. Da fällt der Gedanke an den König Decius, vor dem die Jünglinge ja, wie auch Zacharias nachher deutlich sagt, fliehen wollen, ganz aus dem Rahmen. Aber Z zieht den Text so zusammen: „. . . wir wollen auf den Berg gehen und dort immerdar vor Gott erscheinen in Gebet ohne Störung der Welt, damit wir, wenn der König zurückkehrt, herzhaft vor ihn treten, und das, was Gottes Wille ist, wird er tun."

Zur Beurteilung des Verhältnisses, in dem sich Z gegenüber D und den verwandten Hss. befindet, ist namentlich noch der längere Passus dienlich, worin die Härten der Verfolgung panegyrisch geschildert werden. Dieser Abschnitt ist Eigengut dieser beiden Gruppen, aber jeweils differenziert. Weiterhin ist dieses Stück für die Stellung von SP entscheidend.

Zuvor ist aber noch nötig, die Gruppe DLCM für sich zu prüfen, die dem Umfang nach einheitlich ist, im einzelnen aber öfters auseinandergeht. D bietet viele Sonderlesarten.[1]

[1] Vgl. die Auswahl bei Guidi unter dem Text von L.

Dabei schließt sich ihm E da an, wo dieser Zeuge Z verläßt. Diese Erscheinung unterstützt das Ergebnis, wonach die Textgestalt des (Ps.-)Dionysius von Tellmahre bereits vor Abschluß der Chronik dem Umfang nach fixiert war und zeigt, daß der Schreiber von *Add. 14641* seine Geschichte nicht über zwei einzeln überlieferten Versionen gearbeitet hat, sondern mit den beiden Geschichtswerken des Zacharias Rhetor Syrus und des „Dionysios von Tellmahre".

D und C scheiden sich fast nicht. Für M ergibt sich aber, daß Manna keine eigene Hs zur Edition benützt hat, sondern lediglich die Rezension von Bedjan abgedruckt haben muß, die ihrerseits im ersten Teil Tullberg, im zweiten Guidi folgt. Die Probe läßt sich an den paar Stellen machen, wo Guidi die Lesarten von L ablehnt und gegen die Regel D bevorzugt. Da zeigt stets auch M Verwandtschaft mit *Vat. 162*, während er gewöhnlich mit *Add. 12160* zusammengeht! Für die Herstellung des Textes ist die Ausgabe darum wertlos.

Um die Bedeutung der Gruppe SP zu ermitteln, kommen also nur DLC und allenfalls B in Betracht. Zwischen diesen Größen besteht eine weitgehende Übereinstimmung, die rein äußerlich durch die Achtzahl der Märtyrer und dieselben Namen und dieselben historischen Einleitungen, aber auch durch die Bewahrung desselben Wortschatzes sofort erkannt wird. SP aber weist an drei Stellen ein erhebliches Plus auf: 1) ein längeres Gebet der Jünglinge vor ihrer Entdeckung (4 3—16), 2) einen Monolog des Jamblichos auf dem Weg vom Markt zur Kirche, 3) eine Schilderung über die Gefährten in der Höhle vor der Rückkehr des „Schaffners". Diesen Erweiterungen steht nur ein umfangreicheres Minus gegenüber, nämlich die rhetorische Ausmalung der Christenverfolgung, welche oben berührt worden ist.

Dieses panegyrische Stück ist aber nun geeignet, den Ausgang der Untersuchung über die Priorität der einen oder der anderen Gruppe zu bilden. Inhaltlich bietet der Abschnitt nichts, was zum Verständnis der Erzählung nötig wäre. Höchstens könnte der Hinweis auf die Trennung, welche die Christenhetze bis in die intimsten Verhältnisse hineintrug, motivieren,

warum die Jünglinge, nicht auch ihre Angehörigen, ein so standhaftes Bekenntnis an den Tag legten. Aber erforderlich war es nicht, weil die Väter erst bei der Rückkehr des Kaisers eine Rolle spielen und auf andere Beziehungen der Jünglinge auch kein Wert gelegt ist. Es handelt sich also nur um eine Ausmalung der Lage in ganz allgemeinen, der lokalen Färbung entbehrenden Wendungen auf Grund von Lk 12, 53. Daß die Schilderung vom Verfasser der Erzählung stamme, hat zwei sprachliche Gründe gegen sich: einmal ist der Wortschatz von der Umgebung sehr verschieden; mehrere Worte und Wendungen, die im nämlichen Sinn sich wiederholen, sind einzig. Vor allem aber paßt der rhetorische Schwung und die rednerischen Figuren schlecht in eine künstlerisch so arme Erzählung wie die Siebenschläferlegende, an der immer und immer wieder herumgeformt wurde, bis sie auch dem syrischen Geschmack mundgerecht war.

Ist sonach dieser Abschnitt als fremder Einschub zu betrachten, so besteht von vornherein eine Wahrscheinlichkeit dafür, daß SP auch in den anderen Punkten das Ursprüngliche bewahrt haben. Schon Ryssel hat für P hervorgehoben, daß die Erweiterungen ganz dem Charakter der übrigen Partien entsprechen.[1] Zur Redseligkeit des Erzählers stehen sie jedenfalls in keinem Gegensatz und lexikographisch und syntaktisch bietet sich kein Hindernis. Entbehrlich ist das Gebet freilich. Aber entbehrlich ist in der Darstellung für das Verständnis noch vieles. Man vergleiche nur die Erzählung bei Michael Syrus mit seiner Vorlage und wird keinen wichtigen Zug vermissen, obwohl der Kompilator den Text des Zacharias auf fast die Hälfte des Umfanges zusammengestrichen hat. Gerade darum müßte vielmehr verwundern, wenn ein späterer Redaktor noch das Bedürfnis zu erweitern empfunden hätte — an dieser Stelle! Ähnlich verhält es sich mit dem zweiten Plus. An der dritten Stelle aber ist die Bemerkung über das Schicksal der Jünglinge geradezu geboten. Hier entspricht das Plus von SP aber nicht bloß einem Be-

[1] Ryssel, *Archiv* XCIII (1894) S. 278.

dürfnis des Lesers und ist aus inneren Gründen als ursprünglich gefordert, sondern es wird durch Jakob von Sarug und die Passio des Gregor von Tours[1] positiv bezeugt, daß die syrische Legende diesen Zug aufwies.

Zu diesen größeren Erweiterungen fügen sich noch zahllose kleinere, denen bei DLC (E) gewöhnlich eine kürzere Fassung entspricht. An verhältnismäßig wenig Orten sind andere Ausdrücke gewählt; vgl. z. B. die für die Kritik nicht unwichtige Stelle 8 1, wo das auffallende: „acht von ihnen" ersetzt ist durch „der ganze schöne Kranz der Gläubigen". Das textgeschichtliche Ergebnis ist sonach folgendes: Die älteste syrische Prosadarstellung der Siebenschläferlegende wird durch *Sachau 321* vertreten,[2] von welchem *Par. 235* unmittelbar abhängt. Der Text bei Zacharias Rhetor und „Dionysios von Tellmahre" gehen auf eine Epitome zurück, welche beim ersteren mannigfach weitergestaltet wurde, beim letzteren aber nur in einzelnen Ausdrücken geändert vorliegt. *Add. 12160* stellt vielleicht noch einen Text der Epitome dar, wie sie vor der Aufnahme in die Chronik ausgesehen hat. *Add. 14641* dagegen setzt bereits die beiden Geschichtswerke voraus. Einen Mischkodex, zwischen der pseudodionysianischen Chronik und P stehend, besitzen wir in *Sachau 222*.

Es erübrigt, die Belege für diese Behauptungen anzuführen. Leider muß ich hier darauf vorerst verzichten. Ich hoffe aber demnächst eine Ausgabe von *Sachau 321* vorbereiten zu können.

---

[1] *Passio c. 9. Narrante autem Malcho fratribus, quae ei contigissent, in urbe, ingressus episcopus* etc.

[2] Auch für die anderen Partien bewährt sich der Kodex als vorzügliche Überlieferung; z. B. für die Vita des Gregorios Thaumaturgos verglichen mit *Add. 14, 648,* für des Amphilochios Homilie auf den hl. Basilios verglichen mit *Add. 12, 174,* für die Lebensgeschichte des hl. Antonios mit *Par. 236, 317, Add. 14, 732* u. a. Bedjan, *Acta* V (1895) S. VI urteilt: „*Le manuscrit . . . paraît être très ancien, et il est très avarié, mais d'une très belle calligraphie en Estrangelos.*"

Eine Parallele zur Commendatio animae in griechischer Kirchenpoesie.

Von

Dr. Anton Baumstark.

Daß der uns im Dunkel unterirdischer Grüfte entgegentretende älteste Schatz von Bildtypen der christlichen Kunst in engstem Zusammenhange mit einer vom Judentum ererbten altchristlichen Gebetsweise steht, hat nach dem Vorgange Le Blants die eindringende Studie von K. Michel über *Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit* (Leipzig 1902) endgiltig jedem Zweifel entrückt. Eine nicht zu unterschätzende Schwierigkeit scheint sich nun allerdings bei Anerkennung dieses Zusammenhanges für diejenige kunstgeschichtliche Richtung zu ergeben, welche die maßgeblichen Anfänge künstlerischer Betätigung im Dienste des Christenglaubens in den Osten des Mittelmeergebietes und speziell nach Alexandreia verlegt. Wohl weist nämlich auch der Orient, ja gerade er, eine reiche Fülle von Erscheinungen christlicher Gebetsliteratur auf, die nach Art des synagogalen *Sᵉlîḥôϑ*-Gebetes מִי שֶׁעָנָה eine mehr oder weniger umfangreiche Reihe von Typen der Rettung oder Gebetserhörung durch Gott vorführen. Neben dem schon bislange beachteten einschlägigen Materiale kämen beispielsweise vor allem etwa noch gewisse Partieen der ostsyrischen *Qâlê*-Dichtung hier in Betracht. Aber nur auf dem abendländischen Boden findet sich unmittelbar in der *Commendatio animae* das Beispiel einer spezifisch funeralen Verwendung jener Gebetsweise, wie sie — sollte man meinen — schon dem ältesten sepulkralen Bilderzyklus zugrunde liegen müßte. Es dürfte daher nicht unangebracht sein, einmal auf eine von der bisherigen Forschung übersehene Stelle aufmerksam zu machen, an der wenigstens mittelbar eine der

Commendatio animae entsprechenden Erscheinung sich auch im Osten konstatieren läßt.

Im griechischen Εὐχολόγιον τὸ Μέγα[1] findet sich eine Ἀκολουθία εἰς παράκλησιν ἀσθενῶν χειμαζομένων ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων καὶ ἐπηρεαζόντων, deren Hauptteil eine der bekannten, mit dem Namen des „Kanon" bezeichneten, aus acht „Oden" (I, III—IX) von je mehreren Strophen sich aufbauenden Dichtungen der byzantinischen Kirchenpoesie bildet. Direkt haben wir es also hier mit einem Stücke exorzistischen Krankengebetes in einer poetischen Form zu tun, deren grundlegende Entwicklung dem 8. und 9. Jahrhundert angehört. Was aber im einzelnen uns aus dem Dichtermunde entgegentönt, sind mehrfach Klänge, die auf das überraschendste an die *Libera*-Bitten der *Commendatio animae* und an die verwandten Abschnitte der (pseudo-)cyprianischen *Orationes* erinnert.

Einen allerdings den abendländischen Texten fremden Rettungstypus hat zunächst die erste Strophe der III. Ode zum Gegenstand:

Ὡς πάλαι Ἰακώβ, τὸν σὸν θεράποντα, ἐρρύσω τῆς τοῦ Ἡσαῦ βασκανίας, οὕτω ῥῦσαι τὸν οἰκέτην σου τῆς παρούσης ἀνάγκης ὡς φιλάνθρωπος.

Die für *Commendatio* und *Orationes* bezeichnende Verbindung alt- und neutestamentlichen Typenmaterials begegnet alsdann in der ersten und zweiten Strophe der V. Ode:

Ὁ Ἐζεκίου ποτὲ ἀποπληρώσας τὰς εὐχάς, Κύριε, καὶ τὴν ἐμὴν πλήρωσον ἐν τάχει, ὁ μόνος ἀγαθός, καὶ σῶσον σὸν δοῦλον ἐκ πάσης κακώσεως.

Ὁ δι' ἀγγέλου χειρὸς τὸν κυροφαῖον μαθητήν, Κύριε, ἐκ φυλακῆς θείᾳ δυναστείᾳ ποτὲ ἐξαγαγὼν ῥῦσαι τὸν σὸν δοῦλον δεινῶς κινδυνεύοντα.

Zwei der ihr mit der Gebetsliteratur gemeinsamen eigent-

---

[1] Ausgabe: Rom 1873. S. 354—358. Neben diesem Propagandadrucke liegen mir zwei orthodoxe Ausgaben vor: Εὐχολόγιον τὸ Μέγα. Venedig 1898. S. 382—387 und Ἁγιασματάριον τὸ Μέγα. Venedig 1899. S. 127—132. Der Text stimmt bis auf gelegentliche Druckversehen völlig überein.

lichsten Lieblingstypen der altchristlichen Kunst greifen die erste und die zweite Strophe der VI. Ode auf:

Ὁ κητῴας γαστρὸς λυτρωσάμενος πάλαι τὸν προφήτην σου, Δέσποτα Κύριε, τὸν σὸν οἰκέτην λύτρωσαι, ἵνα πίστει καὶ πόθῳ δοξάζῃ σε.

Δανιὴλ ὡς ἐρρύσω λεόντων, Χριστέ, ῥῦσαι πονηρῶν ἐξ ἀνθρώπων νυνὶ κἀμέ, τὸν σὸν οἰκέτην, Δέσποτα, καὶ φθορᾶς καὶ θανάτου ἀνάγαγε.

Zu Jonas und Daniel gesellen sich in der ersten Strophe der VII. Ode die drei Jünglinge im Feuerofen:

Ὡς πάλαι τοὺς τρεῖς ἐκ καμίνου τοῦ πυρὸς παῖδας ἐρρύσω, ῥῦσαι, οἰκτίρμον, τὸν οἰκέτην σου, ὡς ἀγαθός, δυσωποῦμέν σε, τῆς ἐπερχομένης ἀνάγκης καὶ τῆς φλογώσεως, Δέσποτα, τῶν ἀνυποίστων πειρασμῶν, ὅπως δοξάζῃ σε.

Noch einmal das neutestamentliche Gebiet betritt endlich die erste Strophe der VIII. Ode:

Παύλου καὶ Σίλα τὰς εὐχὰς ὡς ἐδέξω καὶ δεσμῶν τούτους ἐρρύσω καὶ ἡμῶν, ἐλεῆμον, τῶν ἀναξίων νυνὶ βοώντων τὰς φωνὰς ἐπάκουσον· Ῥῦσαι τὸν σὸν δοῦλον φθορᾶς τε καὶ θανάτου.

Neben Jakob und Ezechias, die von den abendländischen Texten nicht erwähnt werden, aber schon in dem מִי שֶׁעָנָה-Gebete eine Stelle haben, stehen also die drei eigentlichen alttestamentlichen Haupttypen von Gebet und Bild der ältesten Christenheit und außerdem die Rettung der beiden Apostelfürsten aus Kerkerhaft, auf die auch die *Commendatio* Bezug nimmt: „*Libera, Domine, animam servi tui sicut liberasti Petrum et Paulum de carceribus.*“ Das bedeutet eine Berührung des gewiß verhältnismäßig jungen byzantinischen Kirchenliedes mit dem unverkennbar aus einem hohen Altertum stammenden lateinischen Prosagebete, die eine rein zufällige nicht sein kann. Da aber selbstverständlich eine Abhängigkeit des ersteren von letzterem ausgeschlossen ist, bleibt nur die Annahme offen, daß der Dichter seine Rettungstypen aus einem älteren, in der einen oder anderen Weise mit der *Commendatio* verwandten griechischen Gebetstexte in Prosa übernommen habe.

In der Tat verbürgt ein anderes, selbst prosaisches Stück des Großen Euchologions einwandfrei, daß mit derjenigen des abendländischen Liturgiedenkmals sich berührende Typenreihen einst in Prosatexten griechischer Liturgie weit verbreitet gewesen sein müssen. Es ist dies die zweite εὐχή der Ἀκολουθία τοῦ στεφανώματος, des Trauungsrituals.[1] Zuerst erfleht sie für das Brautpaar den göttlichen Segen gleich der ihr unmittelbar vorangehenden ersten unter Bezugnahme auf eine Reihe diesem speziellen Zusammenhang angepaßter biblischer, bezw. apokrypher Typen. Isaak und Rebekka, Jakob „und alle Patriarchen" mit ihren Frauen, Joseph und Aseneth, Moses und Sephora, Joachim und Anna, Zacharias und Elisabeth werden als Beispiele von Gott gesegneter Ehegemeinschaft aufgeführt. Dann aber schlägt das Gebet Wege ein, die von einer solchen streng sachgemäßen Verwertung der heiligen Geschichte weit abführen, wenn es fortfährt: Διαφύλαξον αὐτούς, Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὡς διεφύλαξας τὸν Νῶε ἐν τῇ κιβωτῷ· διαφύλαξον αὐτούς, Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὡς διεφύλαξας τὸν Ἰωνᾶν ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους· διαφύλαξον αὐτούς, Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὡς διεφύλαξας τοὺς ἁγίους τρεῖς παῖδας ἐκ τοῦ πυρὸς καταπέμψας αὐτοῖς δρόσον οὐρανόθεν. In einem auch formal so stark als möglich an die *Commendatio* erinnernden Gefüge tritt hier neben Jonas und die drei Jünglinge statt Daniel an Noe eine vierte Lieblingsgestalt der ältesten christlichen Kunst. Und wenn es fast unmittelbar danach heißt: Μνημόνευσον αὐτῶν, Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὡς ἐμνημόνευσας τοῦ Ἐνώχ, τοῦ Σήμ, τοῦ Ἠλία, so fühlt man sich unwillkürlich daran gemahnt, wie das Sterbegebet des Westens wenigstens Henoch und Elias um ihrer wunderbaren Entrückung willen eng mit einander verbindet: *„Libera, Domine, animam servi tui, sicut liberasti Henoch et Eliam de communi morte mundi."* Die alten aus jüdischer Gebetsweise in Gebet und Kunst der jungen Kirche übergegangenen Rettungstypen sind da bereits zu einer Art abgegriffener liturgischer Scheidemünze herabgesunken,

[1] Εὐχολόγιον τὸ Μέγα. Rom 1873. S. 168 f., Venedig 1898. S. 244 ff. Ἁγιασματάριον τὸ Μέγα. Venedig 1899. S. 98 ff. Nur in dem letzteren Drucke fehlen in der ersten Typenreihe Joachim und Anna.

die bei jedem — passenden oder unpassenden — Anlaß Verwendung finden kann.

Derartigem gegenüber beruht nun die hohe Bedeutung des Kanons der exorzistischen Ἀκολουθία darauf, daß er deutlich durchblicken läßt, welcher noch sehr bestimmten Sphäre das Prosagebet angehörte, von dem sich sein Dichter inspirieren ließ. Dieser hat zweifellos schon seinerseits noch keineswegs einen ausschließlichen poetischen Hilferuf für Kranke, deren Leiden als Wirkung höllischer Geister betrachtet wurde, d. h. praktisch für Irre, schaffen wollen. Sein Gesang ist als ein Bittgebet um Errettung aus jeder beliebigen augenblicklichen ἀνάγκη gedacht, wie er denn noch in seiner endgiltigen liturgischen Verwendung den ganz allgemeinen Titel trägt: Κανὼν Παρακλητικὸς εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, εἰς τὴν ὑπεραγίαν Θεοτόκον, εἰς τοὺς Ἀσωμάτους, εἰς τοὺς Ἀποστόλους καὶ εἰς πάντας τοὺς Ἁγίους. Von bösen Menschen über den Betenden gebrachte Leiden sehen wir in den angeführten Strophen ebensogut als den Feuerbrand schwerer Versuchungen berücksichtigt. An anderen Stellen wird, was den Betenden bezw. denjenigen, für welchen das Gebet erfolgt, aufs tiefste bedrängt und bedrückt, als κίνδυνος, θλῖψις, ἀσθένεια, ἀθυμία, einmal als ein drohender ἄδικος θάνατος bezeichnet, und die zweite Strophe der IX. Ode schließt ausdrücklich mit der Bitte um Rettung ἀπὸ βλάβης παντοίας. Was dieser weitestgehenden Allgemeinheit der Gebetsintention gegenüber jedenfalls feststeht, ist, daß der Dichter grundsätzlich Übel wesenhaft vorübergehender Natur voraussetzt, welche das Eingreifen Gottes — noch in diesem Leibesleben — zum Guten wenden möge. Die Heiligen allesamt werden aufgerufen, den Allgütigen zu bestürmen: er möge νῦν τὸν κοπετὸν μεταστρέψαι εἰς χαρὰν τοῦ κράζοντος· Εὐλογητὸς εἶ ὁ Θεὸς ὁ τῶν πατέρων ἡμῶν und der Herr selbst wird angefleht: μετάτρεψον τούτου τὸ πένθος εἰς χαρὰν διηνεκῆ. Zu beiden Tatsachen bildet es nun aber den denkbar schroffsten Gegensatz, wenn wir zweimal genau gleichlautend im Zusammenhang mit Rettungstypen die anderweitig nie wieder anklingende Bitte um ein Wiederheraufführen bezw. Erretten aus φθορά und θάνατος

laut werden sahen. Diese vielmehr ganz bestimmte Gebetsintention steigt unverkennbar aus der Unterschicht vom Dichter benützten Prosagebetes auf, der die Rettungstypen selbst entstammen. Daß Gott seinen Diener durch das Grauen der Verwesung und die Nacht des Todes hindurchführen möge, wie er einst Jakob vor Esau, Ezechias in seiner Krankheit, Jonas aus dem Bauche des Seeungeheuers, Daniel aus der Löwengrube, die drei Jünglinge aus dem Feuerofen und die Apostelfürsten aus dem Gefängnis gerettet hatte, darum hat jenes alte Prosagebet gefleht. Mit anderen Worten: es ist ein Sterbegebet gewesen genau wie die *Commendatio animae*, deren litaneiartigem: „*Libera . . . sicut liberasti*“ in ihm wörtlich das dreimal noch vom Dichter beibehaltene: ὡς ἐρρύσω . . . ῥῦσαι entsprochen zu haben scheint.

Den Nachhall desselben oder eines nächst verwandten orientalischen Sterbegebetes dürfte bezeichnenderweise speziell auf ägyptischem Boden eine Stelle des von Hyvernat in seiner Ausgabe koptischer Martyrerakten bekannt gemachten Martyriums des Eusebios bedeuten. Hier fleht nämlich der Blutzeuge (a. a. O. S. 37), bevor er den Feuertod erleidet, nicht minder litaneiartig: ⲫⲏ ⲉⲧⲁϥⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉ̅ⲡⲓ̅ⲅ̅ ⲛ̅ⲁⲗⲟⲩ ⲛ̅ ⲁⲅⲓⲟⲥ ϧⲉⲛ ⲑⲙⲏϯ ⲛ̅ ϯϩⲣⲱ ⲛ̅ ⲭⲣⲱⲙ ⲉⲕⲉ̅ⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉⲣⲟⲓ ϩⲱ ⲙ̅ⲫⲟⲟⲩ. ⲫⲏ ⲉ̅ⲧⲁϥϣⲱⲡⲓ ⲛⲉⲙ ⲓ̅ⲱⲛⲁ ⲡⲓ ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲉϥⲭⲏ ϧⲉⲛ ⲑⲛⲉϫⲓ ⲙ̅ ⲡⲓⲕⲩⲧⲟⲥ ⲉⲕⲉ̅ ⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉ̅ⲣⲟⲓ ⲙ̅ⲫⲟⲟⲩ. ⲫⲏ ⲉⲧⲁϥⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉ̅ⲇⲁⲛⲓⲏⲗ ⲡⲓ ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲉϥⲭⲏ ϧⲉⲛ ⲡⲓ ⲗⲁⲕⲕⲟⲥ ⲛ̅ⲧⲉ ⲛⲓⲙⲟⲩⲓ̅ ⲉⲕⲉ̅ⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉ̅ⲣⲟⲓ ⲙ̅ⲫⲟⲟⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̅ⲧⲉⲕⲛⲁϩⲙⲉⲧ ⲉ̅ⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ ⲡⲁⲓ ⲭⲣⲱⲙ ⲉⲑⲙⲟϩ („Toi qui as entendu les trois enfants au milieu de la fournaise de feu, entends-moi aussi aujourd'hui. Toi qui as été avec le prophète Jonas dans le ventre de la baleine, entends-moi aussi aujourd'hui. Toi qui as entendu le prophète Daniel, quand il était dans la fosse aux lions, entends-moi aussi aujourd'hui et délivre-moi de ce feu ardent.“) Nichts lag ja für den Verfasser der Akten näher, als bei dem Entwurf eines persönlichen Sterbegebetes seines Helden sich an Aufbau und Inhalt des ihm geläufigen allgemeinen liturgischen Sterbegebetes anzuschließen. Daß aber ein solches überhaupt auch dem Orient seit Alters nicht fremd war, bezeugt eine

Wendung der von Nau in der alten Serie dieser Zeitschrift II S. 58 - 89 edierten Διηγήσεις περὶ τῶν ἐν Σινᾷ ἁγίων πατέρων des Anastasios. In Nr. XX dieser Erzählungen (a. a. O. S. 72 Z. 1f.) wird nämlich bereits als einer am Sterbelager üblichen Sitte der Rezitation von Psalm 118 gedacht, die im Mittelpunkte noch der heutigen griechischen Ἀκολουθία τῶν ψυχορραγούντων steht: Καὶ στιχολογούντων ἡμῶν τὸν ἄμωμον καθῶς ἐστιν ἔθος ἐν τοῖς ψυχορραγοῦσιν usw.

Darf es aber einmal als feststehend gelten, daß in alter Zeit ein den *Libera*-Bitten der *Commendatio animae* formal und inhaltlich entsprechendes griechisches Sterbegebet im Orient, näherhin in Ägypten gebräuchlich war, so muß sogar sehr entschieden die Frage aufgeworfen werden, ob nicht geradezu jener lateinische Text, weit davon entfernt eine bodenständig abendländische Erscheinung zu sein, die Übersetzung einer in Alexandreia heimischen griechischen Vorlage darstellt. Was sehr in dieser Richtung zu denken gibt, ist die abschließende Bezugnahme auf die Thekla-Akten: „*Et sicut beatissimam Theclam virginem et martyrem tuam de tribus atrocissimis tormentis liberasti, sic liberare digneris*“ usw. Die Blutzeugin von Ikonium und legendarische Gefährtin des Völkerapostels ist, abgesehen von dieser einzigen Stelle, der römischen Liturgie wesenhaft fremd geblieben. Keine Titelkirche hat sich je ihr zur Ehre in der Ewigen Stadt erhoben.[1] Weder in das Martyrinnenverzeichnis des Meßkanons, noch in die Allerheiligenlitanei hat ihr Name Eingang gefunden. Auch ihre aus den alten Paulus-Akten verselbständigte literarische Legende scheint in Rom frühzeitig nichts als eine entschiedene Ablehnung erfahren zu haben, zu deren Dolmetscher Hieronymus sich macht.[2] Dagegen hat sie in Ägypten von jeher eine hohe Verehrung genossen, für welche schon

[1] Von ihr zu unterscheiden sind zwei unter sich wieder verschiedene lokal römische Blutzeuginnen: eine am 26. März an der Via Labicana gefeierte und die Thekla des nach ihr benannten kleinen Hypogaeums bei S. Paolo fuori le mure. Vgl. Marucchi *Guide des catacombes romaines*. Rom 1900, S. 97.

[2] *De viris illustribus 7: „Περιόδους Pauli et Theclae et totam baptizati leonis fabulam inter apocryphas scripturas computamus“.*

die Häufigkeit bezeichnend ist, mit der ihr Name auf ägyptischen Grabinschriften von einer Verstorbenen getragen wird.[1] Mit dem Landesheiligen Menas steht sie in enger Kultgemeinschaft[2], und wie ein lautes Echo ihrer Einbeziehung in die Rettungstypenreihe des Sterbegebetes muß es berühren, wenn ihr Bild in der Nekropole von el-Khargeh zwischen Noë und den Klugen Jungfrauen einerseits und dem Gott-Hirten und dem Abrahamsopfer andererseits als Bestandteil eines sepulkralen Freskenzyklus erscheint.[3]

Die scheinbar der Annahme alexandrinischen Ursprungs der christlichen Kunst und ihrer ältesten Bildtypen widersprechende *Commendatio animae* stellt so, im Zusammenhange mit ihren orientalischen Parallelen betrachtet, vielleicht nichts Geringeres als die glänzendste Bestätigung jener Annahme dar.

---

1 Vgl. z. B. bei Lefebvre *Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes de l'Égypte.* Kairo 1907, S. 160, wo im Index nicht weniger als neun Fälle gebucht sind. Wenn unter den Heiligen, deren Fürbitte für den Toten koptische Grabinschriften vielfach litaneiartig anrufen, Thekla fehlt, und in der großen Allerheiligenlitanei der koptischen Theotokia (Römische Ausgabe S. ⲍⲓ) nur eine gleichnamige Schwester des lokal ägyptischen ΑΓΙΑ ΗϹΙ zusammen mit ihrem Bruder angerufen wird, so liegt das an der fast grundsätzlichen Beschränkung der Martyrerreihen auf bodenständige Gestalten, die hier wie dort zu beobachten ist.

2 Vgl. Wilpert RQs. XX, S. 86—92, Kaufmann *Ikonographie der Menas-Ampullen.* Kairo 1910. S. 139 ff. und *Die Menasstadt und das Nationalheiligtum der altchristlichen Ägypter in der westalexandrinischen Wüste. I. Band.* Leipzig 1910. S. 120 über Darstellungen der Heiligen auf dem Revers von Menaskrügen, bzw. Kaufmann RQs. XX. S. 192 f., *Ikonographie* S. 96, *Die Menasstadt* S. 65, 74 über ihr Kloster in Dechêle und die dort gefundene Marmorreplik des Kultbildes über der Menasgruft.

3 Vgl. Kaufmann, *Ein altchristliches Pompeji in der lybischen Wüste.* Mainz 1902. S. 40 f., Johann Georg Herzog zu Sachsen, *Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens.* Leipzig—Berlin 1914. S. 49 bzw. Taf. 63. Abb. 141., Wulff, *Altchristliche und byzantinische Kunst.* I. S. 97. — Die grundlegenden *Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Egypte chrétienne* de Bocks sind mir augenblicklich nicht zugänglich.

Das koptische Tubenkreuz, eine bisher unbekannte Gattung altchristlicher Kreuze.

Mit vier Abbildungen nach Originalen meiner Sammlung.

Von

Msgr. Dr. C. M. Kaufmann.

Als Unikum wird man das schöne, Figur 1 vorgeführte Bronzekreuz aus Oberägypten anzusprechen haben, welches ich im Jahre 1912 zu Kairo erwarb. Es ist ein Tragkreuz aus heller Kupferbronze von 42,5 cm Höhe, 21,5 cm Breite und einem Gewichte von 1 kg und 735 g. Unsre Abbildung zeigt es in die Basis eines koptischen Kirchenleuchters eingestellt, da es auf diese Art sich am bequemsten photographieren und aufbewahren ließ.

Das vom Alter angedunkelte und leicht patinierte wertvolle Stück ist von guter Technik und sauberer, ebenmäßiger Arbeit. Eine zylindrische crux immissa von 8×6,5 cm Größe bildet die Mitte des Ganzen. Vorn und auf der Rückseite der Vierung sitzt ein kräftiger Ring auf, der die kreisrunde, tellerartige, zur Aufnahme von Reliquien (oder andrer Cimelien, edlem Stein, Goldglas u. dgl.) dienende Vertiefung umschließt. Beispiele ähnlicher Reliquienteller sind ein koptisches Bronzekreuz des Museums zu Kairo[1] sowie das Kreuzesreliquiar des Kaisers Justin im Schatze der Peterskirche.[2] Die Stelle, wo die vier Arme an das erwähnte Mittelstück ansetzen, verdeckt je ein in vier Reihen abgedrehter Ring

[1] J. Strzygowski, *Koptische Kunst.* Vienne 1904. Nr. 9176. Taf. XXXIV. Spuren des Glasverschlusses sind noch vorhanden.

[2] Kaufmann, *Handbuch der christlichen Archäologie.* 2. Aufl. S. 559. Fig. 225. Hier wurde der Reliquienteller zur Aufnahme einer Kreuzpartikel von Papst Pius IX. erneuert; er hatte ursprünglich die Form einer reichbesetzten silbervergoldeten Ringkapsel.

von gleichem Material. Von diesen Ansätzen aus erweitern sich die Arme zur reinen Tubenform, indem sie von einem Durchmesser von wenig über 2 cm in schön geschweiftem

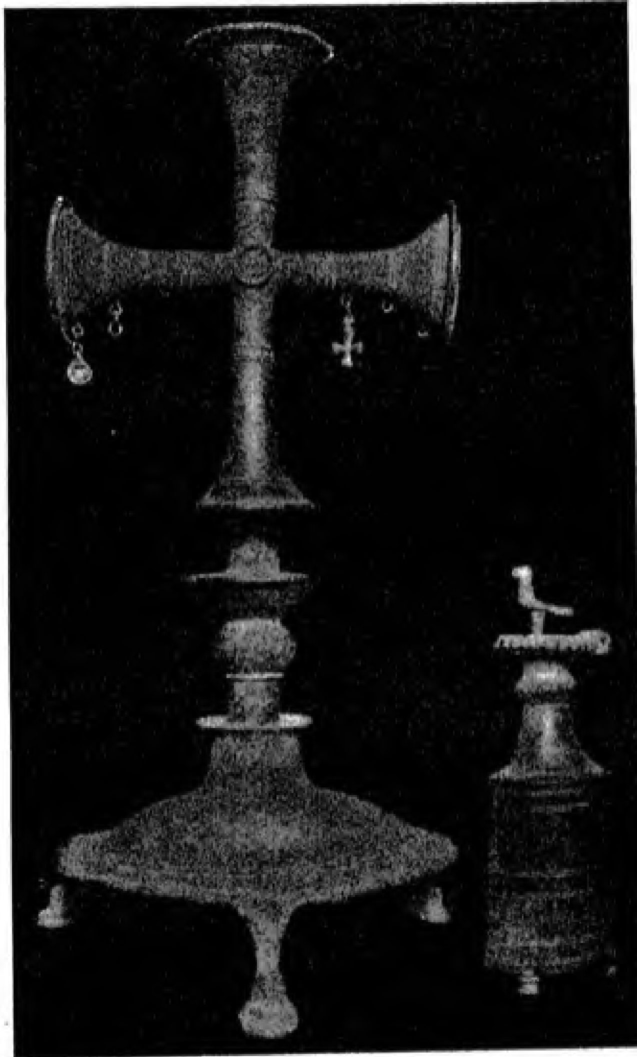


Abb. 1. Bronzetragkreuz aus Oberägypten.
(In die Basis eines koptischen Kirchenleuchters eingestellt.)

Bogen bis auf eine Rundung von — den flachen Tubenrand eingerechnet — 8 cm anwachsen. Kreisrunde, ganz leicht gewölbte Scheiben mit vorspringendem Rand verschließen jeden

einzelnen Tubentrichter. Aus der unteren Verschlußscheibe wächst der 17 cm lange profilierte Schaft hervor. Ihn trennt in tiefem Einschnitt ein kurzer Zylinder vom hohlen Einsteckrohr, dessen charakteristischen Teil wiederum ein auf einer Dreiviertelkugel aufsitzender, nach oben gerichteter und in der üblichen Weise geschlossener Tubenmund bildet. Die lichte Weite der zylindrischen Schaftöffnung beträgt 2,2 cm.

Zur Gliederung und Verzierung des Kreuzes dienen neben verschiedenen aufgesetzten Reliefringen doppelte und mehrfache Kreisrillen, die in Abständen an allen Rundflächen und in konzentrischer Anordnung auch an den Tubenenden und Tubenverschlüssen wiederkehren.

In die Unterseite der Querbalkentuben sind je drei kleine Bronzeringe eingelötet. Von den Gehängen, die an ihnen befestigt waren, blieben nur zwei erhalten. Zur äußersten Linken erblickt man ein ovales Bronzemedaillon von glatter Rückseite; in seine aufgebrochene, gewölbte Stirnseite (zackiger Rand) war ehedem ein Gegenstand (edler Stein, Perle?) eingelassen. Während vom folgenden Anhängsel nur ein Kettenglied vorhanden ist, hängt am innersten Ring des Gegenarmes noch ein massives, fast gleichschenkliges Kreuzchen von (ohne die Öse) 1,9 cm Höhe an seinem Kettenglied. Es zeigt außerdem der obere Tubenrand beider Seitenbalken annähernd in der Mitte eine dünne Durchlochung, die sich am obersten Rande des Hauptarmes beiderseits wiederholt, wo rechts noch ein Kettenglied anhängt. Da keine Ringe festgelötet waren, hat man hier eine Vorrichtung zur Befestigung von Ketten zu erblicken, deren Zweck mir unklar ist. In der Mitte des oberen Verschlußdiskus öffnet sich dann noch ein kreisrundes 7 mm weites Loch mit Lötspuren, zweifellos zur Aufnahme eines bekrönenden Zierstückes, wie wir es ähnlich auf dem Figur 2 vorgeführten Bronzelämpchen sehen.

Findet unser Tragkreuz in seiner tadellosen rundplastischen Ausführung und seinen Größenverhältnissen kein Gegenstück im bisher bekannt gewordenen koptischen und weiterhin orientalischen Kunstinventar, so bietet es andrerseits d a s e r s t e c h a r a k t e r i s t i s c h e B e i s p i e l e i n e s b i s h e r u n b e-

kannten Kreuztypus der altchristlichen Epoche. Ein Blick auf das bisher veröffentlichte und mir sonst aus Sammlungen bekannte Material von koptischen Trag- oder Votivkreuzen



Abb. 2. Bronzelampe mit Tubenkreuz.

ergibt das Fehlen jeder Parallele.[1] Nur unter der Menge jener winzigen Metallkreuzchen, die an den meisten koptischen

[1] Auch in der älteren Plastik Ägyptens und weiterhin des Orients ist mir, abgesehen von einer Votivsäule der Menasstadt sowie einer Kategorie von dem fünften, nach Wulff dem fünften bis sechsten Jahrhundert, angehörenden Menasampullen (Tubenkreuz im Lorbeerkranz mit Juwel) nichts

Fundstätten ans Licht kommen, erscheinen Exemplare von selten größerer Höhe als 2—3 cm, welche trotz ihrer rohen Mache die Form des Tubenkreuzes deutlich erkennen lassen. Sie wurden entweder ganz übersehen oder mißverstanden. Im großen Kairiner Katalog bringt Strzygowski[1] einige Beispiele dieser „eigenartigen Kreuzchen mit keulenförmigen Enden" und auch das Katalogwerk des Berliner Kaiser Friedrich-Museums registriert sie als solche.[2] Jetzt, wo unser großes Tragkreuz vorliegt, wird die Urform ihres Typus unverkennbar, selbst da, wo die Trompetenarme dieser kleinen Devotionalien noch Zutaten erfahren (Zäpfchen oder Spitzen an den Armen).[3]

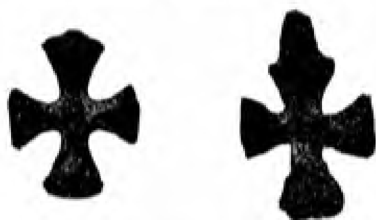


Abb. 3. Tubenkreuzchen aus Metall.

Aus meiner eigenen Sammlung seien hier noch weitere Beispiele des Tubenkreuzes angefügt. Dem Beschauer unsrer Abb. Fig. 1 wird bereits das am Arme des Bronzetragkreuzes hängende Exemplar aufgefallen sein. Ihm entsprechen die beiden Fig. 3 vorgeführten Stücke; das eine (Öse abgebrochen) mißt 2,1 cm, das andre 2,7 cm Höhe, alle drei haben in der Mitte eine knopfartige Erhöhung, die vielleicht auf die Reliquienkapsel des Urtypus zurückführt. Die Fig. 4 in natürlicher Größe abgebildete Gußform zur Herstellung solcher Stücke habe ich bei Chech Abâde gefunden. Sie erscheint mir wertvoll für die Datierung, indem die Ikonographie des

---

bekannt, was unserem Typ nahekommt. Vgl. Kaufmann, *Die Menasstadt*, Leipzig 1910, Bd. I, Taf. 64, Nr. 6, sowie O. Wulff, *Altchristliche Bildwerke*. Berlin 1909. Taf. LXIX, Nr. 1397. Manche der innen vertieften Kreuze koptischer Grabstelen erinnern jedoch noch an ihn.

[1] J. Strzygowski a. a. O. S. 304 f.

[2] O. Wulff a. a. O. S. 200.

[3] Ein ganz tadelloses Exemplar, das ohnedies die Katalogbezeichnung als „keulenförmig" ausschließt, bringt Wulff a. a. O. auf Taf. XLIV, Nr. 949. Eine Abart dieses Typus mit Umwandlung der Rundung der Kreuzesarme ins Sechseck scheint ein schönes Goldpektoralkreuzchen des British Museum zu repräsentieren. Es wird dem 5. Jahrhundert zugeschrieben. Abbildung bei O. M. Dalton, *Catalogue of early christian antiquities*, London 1901, pl. IV, Nr. 285.

links von den drei Kreuzchen gravierten Medaillons als terminus post quem das sechste Jahrhundert nahelegt.

Weitaus das beste Gegenbeispiel zum oben bekannt gemachten Hauptvertreter dieser Gattung liefert aber das Fig. 2 wiedergegebene Tubenkreuz eines Bronzelämpchens meiner Sammlung. Der Lampenkörper ist von bauchigem Oval und mißt vom Griffansatz bis zum Munde der in schmalem Hals anslaufenden Tülle 12,7 cm. Die Gesamthöhe beträgt 12,9, die Höhe zum Ring des Eingusses 5 cm. Auf den Griff aufgesetzt und hinten durch einen von der Rückseite des Griffes aufstrebenden Stab gesichert, erhebt sich ein Kreuz von reiner Tubenform. Sein leicht nach innen gebogener

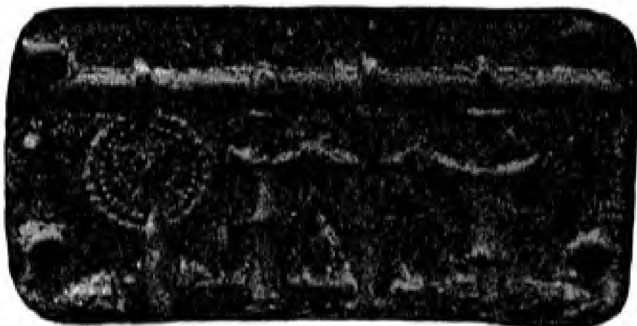


Abb. 4. Gußform zur Herstellung kleiner Tubenkreuzchen.

Hauptarm mißt einschließlich des aufgesetzten Zierkopfes 7,4 cm, die Breite des Querbalkens beträgt 3,5 cm. Der Durchmesser des kreisrunden Mundes jeder Tuba beträgt 1,5 cm. Die Lampe ruht auf spitzovalem, 5 mm heraustretendem Standring. Da spitzovale Standringe dieser Art, auch in der Terrakottenkunst, nicht vor dem sechsten Jahrhundert vorkommen, ergibt sich wiederum ein Zeitansatz.

Wird es also vorläufig eine offene Frage bleiben, ob man den neueingeführten Kreuztypus vom sogenannten „justinianischen" ableiten darf, dessen Übertragung ins Rundplastische somit vorläge, so kann andrerseits mit einiger Sicherheit für die Entstehung das sechste Jahrhundert festgelegt werden, dem als bester Repräsentant der Gattung auch unser Vortragkreuz angehören dürfte.

DRITTE ABTEILUNG.

A) MITTEILUNGEN.

Katalog christlich-arabischer Handschriften in Jerusalem.

(Fortsetzung.)

57. — 140 Blr., voraus 2 nichtgezählte. 8°. 16—20 Zln. 17×11½; ca. 13×9. Zstd. gut; nach Bl. 3 fehlt eines. Ebd. starkes, braunes Leder mit Pressung. Schr. sehr klein; Überschriften rot. Abschr. Sonntag vor dem Kreuzfeste 12. Sept. 1832 (Bl. 138ᵇ, 139ᵃ) bis 31. Aug. 1834 (Bl. 138ᵇ) von Bruder Philemon, Ḫûrî, Mönch u. Schüler des Erlöserklosters (bei Ṣaidâ).

„Das 5. Buch der theologischen Wissenschaft von dem vortrefflichen Lehrer und vollkommenen Theologen Kyr(ios) Johannes Claudius de Vertrieu (فيرتريو), Bischof einer Stadt des Königsreichs Frankreich" [scil. Poitiers, 1702—1732].

Der Auszug enthält folgende moraltheologische „Teile": 12) über die Sünden, mit 6 Abhandlungen Bl. 4ᵃ—34ᵇ); 13) über die Pflicht der Restitution mit 3 Abschnitten und mehreren Abh. (Bl. 35ᵃ—88ᵇ); 14) über die Simonie, mit 2 Abh. (Bl. 89ᵃ—96ᵃ); 15) über das kirchliche Pflichtgebet (Bl. 96ᵇ—99ᵃ); 16) über die kirchlichen Zensuren, mit 5 Abh. (Bl. 99ᵇ—138ᵃ). — Auf dem einen Vorsatzbl. in Nachschr. Sentenzen über die Sündhaftigkeit des Menschen und Definitionen von der Sünde. — [Entnommen den *Institutiones theologicae in usum seminarii*, gedr. Pictavii 1708 u. noch öfters; vgl. Hurter, *Nomenclator* IV³, 1113. Übersetzer ist Jakob Arutin, Antonianer-Mönch; s. Autograph der Übersetzung des ganzen Werkes in *Codd. Vat. ar.* 646—648.]

58. — 201 Blr. 8°. 17—23 Zln. 16½×10½; 12×7. Ebd. starkes, schwarzes Leder mit Ornamentpressung. Schr. klein, öfters im Ductus wechselnd; Überschriften rot. Abschr. Oktober 1779 von dem Priester Râfâ'îl Kerâma aus Ḥomṣ für den Priester Tûmâ (Bl. 200ᵃ).

Dasselbe wie 57.

59. — 121. 4°. 17 Zln. 21×16; 17×10. Zstd. Bl. 1—8 u. 117 lose eingelegt; vom letzten, zerrissenen Bl. nur mehr der oberste Teil vorhanden. Lücken nach Bl. 8 u. 116. Viele Schmutzflecken. Ebd. Leder; Rücken schadhaft. Schr. klein. Der Kopist hat sehr oft (z. B. Bl. 36ᵇ, 41ᵇ, 60ᵇ, 79ᵃ, 113ᵇ zweimal u. s. w.) ungefähr ein Drittel der Seite unbeschrieben gelassen zur nachträglichen Einfügung von Illustra-

tionen, denen er noch die Überschriften vorsetzt, z. B. „Bild des Barlaam, wie er den Jôâṣaf, den Sohn des Königs tauft". „Bild des J., wie er betet". Die Illustrierung selbst ist unterblieben. Seine Vorlage hatte wohl die Bilder. Abschr. 18. Dezember 1737 n. Chr. = 7. Ramaḍân 1150 H (Bl. 120ª).

Geschichte von Barlaam und Jôâṣaf. Text Bl. 1ª—119ᵇ.

60. — 202 Blr. (412 numerierte Textseiten). 4°. 26—27 Zln. 21 1/2×15 1/2; 20×13. Zstd. sehr beschmutzt; die Hs. lose im Einbd. Die ersten 2 Blr. u. die auf S. 174 folgenden 2 Blr. sind ausgerissen; S. 172—174 unbeschrieben. Ebd. schwarzes Leder, schadhaft. Schr. flüchtig, ohne Vokale; Überschriften rot. Abschr. von dem Kopten Ṭanûs (طنوس), Sohn des verstorbenen Kopten Jûsuf, u. zwar für I: vom 13. (Anfang) u. 21. Mai 1840 bis 29. Mai 1840 n. Chr. (S. 97, 171); für II: vom 30. Mai bis Samst. 26. November 1840 = 4. Šawwâl 1256 H. (S. 183, 383); III: von ders. Hand.

I. S. 5—182. Wundergeschichten von der seligsten Jungfrau. S. 5 enthält noch den Rest des 2. Wunders. S. 6 „das 3. Wunder von Johannes (einem Maurer z. Zt. des Kaisers Konstantin) der einen nützlichen Traum sah". Im ganzen wurden 73 „Wunder" erzählt und berichtet (bis S. 151), woran sich noch weitere 5 „Wunder" und 6 gleichgeartete „Erzählungen" anschließen (S. 151—182). Die Sammlung ist (nach einer gelegentlichen Bemerkung im Text) aus dem Griechischen und zwar in sehr vulgärer Sprache übersetzt [d. i. aus Agapios Landos, Ἁμαρτωλῶν σωτηρία. 3. Tl.: θαυμάσια τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου (Venedig 1671)].

II. S. 183—382. Die 90 Homilien zum Matthäus-Evangelium vom hl. Johannes Chrysostomos, mit Einleitung (S. 183—186) und Fihrist (S. 186—192).

III. S. 383—412. Verschiedene Väterhomilien u. a. 1) „Predigt und für die Seele sehr nützliche Erzählung vom seligen Zosimas" = Migne, *P. G.* LXXVIII, 1680—1700. — 2) „Erzählung von dem seligen Schuhmacher, der mit seiner Gemahlin zeitlebens in jungfräulicher Ehe lebte" (S. 386—388). — 3) Mîmar vom hl. Johannes dem Goldmund über die Verkündigung (S. 388—397). Incip. ايضا تبشيرًا بالفرح الخ. — 4) Predigt auf das Fest der Verkündigung (S. 397—408). Inc. لا تخافى يا مريم لقد ظفرتى بنعمة من عند الله ان الانسان اذا فُقد منه حجر من الاحجار الكريمة يحزن عليه حزنًا شديدًا الخ. — 5) Predigt auf das Fest der Geburt (Christi), verf. von dem Priester Johannes (von Damaskus) unvollständig (S. 408—412) unecht. Inc. مجد الرب اشرق عليهم فخافو (sic) خوفًا عظيمًا.

61. — 52 Blr. (98 Textseiten). 4°. 18 Zln. 23 1/2×16; 18×13. Neueste Kopie in neuem Ebd. Schr. klein; Überschriften rot. Abschr. modern.

31 „nützliche Erzählungen" über tugendhafte Männer und Frauen von dem Bischof Paulus von Monembasia (zu Beginn des 10. Jahrh.), übersetzt aus dem Griechischen [Fragment des Letzteren hrsg. von M. Gedeon in *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* IV (1883—4) S. 225f. Vgl. Ehrhard bei Krumbacher, *Geschichte der byzantin. Lit.*[2] S. 196; eine andere ar. Hs., noch nicht beschrieben, in der oriental. Bibl. in Beirut, im Anschluß an den „Garten" des Gabriel Farḥât].

62. — 110 Blr. (214 Textseiten). 4°. 19 Zln. 22×17 1/2; 16×12. Ebd. Pappe, abgenützt. Schr. modern. Abschr. Ende des 19. Jahrh.

Titel: كتاب مسامرة قرطاجنة „Buch der Unterredung von Karthago, d. i. eine Disputation über den Qorân und das Evangelium zwischen einem Qâdî, einem Muftî und einem Mönch". Der Vorrede (S. 2f.) zufolge ist der Verfasser der Abbé Bourkade (ابى بوركاد), Direktor der Schule St. Louis im Quartier سيدى المرجانى in der Stadt Tunis, und der Zweck des Werkes die Aufklärung der Moslimen über die christliche Religion im Rahmen (fingierter) Disputationen.

Text S. 4—210; derselbe gliedert sich in 15 Konversationen. Die erste findet statt zwischen einem Muftî und einer Barmherzigen Schwester, welche die kranke Frau desselben pflegt, wobei sie auf das Evangelium und das Christentum zu sprechen kommen und die Schwester den Moslim zur näheren Instruktion an einen christlichen Mönch weist. In der zweiten K. teilt der Muftî seine Erfahrungen über die christliche Lehre und seine Eindrücke bei jener ersten Unterredung einem Qâdî mit. Die folgenden K. geschehen zwischen dem Muftî und dem Mönch, Muftî und Qâdî (mit Berichterstattung des ersteren über die jeweils vorausgegangenen Unterredungen) und schließlich zwischen allen dreien. Die 9. K. dreht sich u. a. um ʿÎsâ, Muḥammed und Napoleon(!). In der 11. K. sind die Disputanten ein Ṣûfî und der Mönch, welch letzterer in der 14. K. auch noch einen siebenjährigen Knaben zur Diskussion beizieht, der mit seinen frappanten Gegenfragen die Moslimen beschämt.

63. — 94 Blr. (179 Textseiten). 4°. 16 Zln. $20^1/_2 \times 15$; $15^1/_2 \times 12$. Neueste Hs. in Halbleder geb. Schr. klein, weit. Abschr. sehr neu „aus einer sehr alten Hs." in Ṭarabulûs vom 20. Ḏû'l-ḥiǵǵa 690 (H = 1291 D).

Fortsetzung der Annalen des Eutychios Sa'îd ibn Batrîq von Jaḥjâ ibn as-Sa'îd ibn Jaḥjâ von Antiochien [ed. L. Cheikho in *CSCO Scriptores arabici. Textus. Ser. III. t. VI. pars posterior.* Beryti. 1909. p. 89—273].

64. — 40 Blr. (71 Textseiten). 4°. 19 Zln. 23×16; $16^1/_2 \times 11$. Zstd. lose geheftet; am Rücken sind von der Mitte abwärts 2 cm aller Blr. abgerissen.

Originalprotokoll der Synodalverhandlungen der im Oktober 1790 im Erlöserkloster (bei Ṣaidâ) versammelten Bischöfe des melkitischen Patriarchates von Antiochien in 26 Sitzungen (S. 1—70) mit den eigenhändigen Unterschriften und Siegeln der anwesenden Bischöfe oder deren Vertreter (S. 71).

Ediert von Charon Cyrille in *al-Mašriq* IX (1906) S. 930—938, 973—984, 1028—1036, 1091—1098.

65. — 470 Seiten. 4°. 17—19 Zln. $21^1/_2 \times 15$; 17, bezw. 19×11. Zstd. gut erhalten. Ebd. Lederbd. Schr. gewandt; Überschriften rot. Abschr. 5. Oktober 1805 in Beirut von Buṭrus, Sohn des Sulaimân Ṣâfî.

Die Lehre von der Kirchengewalt von Germanos Adam, Maṭrân von Ḥaleb, vollendet am 21. März 1804 im Kloster Mâr Miḫâ'îl az-Zûq in Kesruân.

Titel: كتاب منارة التعاليم النفيسة في شرح سلطة الكنيسة „Buch der Leuchte der kostbaren Lehren zur Erklärung der Gewalt der Kirche". Nach der Vorrede (S. 2—6) und dem Fihrist (S. 8—15) der Text in 7 Abhandlungen S. 16—470:

I. Über den Primat (رئاسة) des hl. Petrus und seiner Nachfolger, der Bischöfe von Rom (S. 16—117) mit 12 Abschnitten: 1) Das Wesen des Primates. 2) Zeugnisse der hl. Schriften für den Primat. 3) (Angebliche) offene Widersprüche, welche die Gegner mit Berufung auf die Hl. Schrift zur Bekämpfung des Primates des hl. Petrus beibringen. 4) Übereinstimmung der Texte der Hl. Schrift bezüglich des Vorrangs Petri. 5) Der Primat Petri geht auch aus den Handlungen dieses großen Apostels nach der Himmelfahrt seines göttlichen Meisters hervor. 6) Einige Zeugnisse der heiligen Väter, welche bestätigen, daß der hl. Petrus nach Rom gekommen ist und dort seinen Sitz genommen hat,

ebenso seine Nachfolger. Die Lehre des hl. Gregor über den Sinn der Bezeichnung „ökumenischer Bischof" (اسقف مسكونى) und die übrigen Titel des römischen Bischofs. 8) Der 28. Kanon des Konzils von Chalzedon. 9) Dieser Kanon bezieht sich auf die Erhebung eines neuen Patriarchen, 10) ist eine Definition eines allgemeinen Konzils, 11) und ist nicht dem Primate des römischen Papstes entgegen. 12) Der Glaube der afrikanischen Kirche bezüglich des Primates des Papstes.

II. Über die Gewalt der allgemeinen Konzilien (S. 117—258) mit 19 Abschnitten: 1) Die Lehre des französischen Klerus. 2) Die Definition des Konzils von Konstantinopel und ihre Folgerungen. 3) Beweis, daß das allgemeine Konzil über dem Papste steht, insofern die allgemeine Kirche ohne Zweifel mehr ist als der Papst. 4) B., daß das allgemeine Konzil über dem Papste ist, weil es unfehlbar ist. 5) B., daß die Gewalt des allg. Konzils über der Gewalt des Papstes ist auf Grund der Art und Weise, wie die Gesetze auf den allgemeinen Konzilien gegeben werden. 6) B. hiefür aus der Übung der Kirche u. der römischen Oberhirten seit der Zeit der Apostel bis jetzt. 7) B. hiefür aus den kirchlichen Würdegraden, die seit dem ersten Jahrhundert beobachtet wurden. 8) B. hiefür aus dem Bekenntnisse der Päpste selbst durch Annahme u. Beobachtung der Gesetze des Konzils u. Unterlassung der Annulierung u. Abänderung derselben. 9) B., daß die Päpste den allg. Konzilien unterworfen sind, da letztere schon Päpste verurteilt u. abgesetzt haben. 10) B. hiefür aus den Definitionen der allg. Konzilien, die von der allgemeinen Kirche angenommen wurden. 11) B. hiefür a) aus der Appellation vom Papste zum allg. Konzil, b) aus der übereinstimmenden Lehre der berühmten Lehrer. 12) Einwände, genommen aus der Hl. Schrift, u. Antwort darauf. 13) Antwort auf den Einwand der Gegner, der sich stützt auf die dem Papste gegebene Benennung: Leiter der allg. Kirche, Hirte, Bischof u. Haupt derselben. 14) A. auf Einwände, welche aus den Urteilen der allg. Konzilien gegen die Päpste hergeleitet sein sollen. 15) A. auf

den Einw., der aus der Tatsache abgeleitet ist, daß die allg. Konzilien von den Päpsten einberufen u. bestätigt werden, u. aus dem Rechte der Päpste, denselben zu präsidieren. 16) A. auf den Einw., hergenommen von der seitens der Päpste geübten Entbindung von der Verpflichtung der Gesetze der allg. Konzilien. 17) A. auf den Einw., hergenommen von der Synode zu سنقيسا u. den Worten der römischen Synode (502) über den Pontifikat des Papstes Symmachus. 18) A. auf den Einw., der sich auf einige Worte in päpstlichen Bullen u. Enzykliken stützt. 19) A. auf den Einw., hergenommen vom 5. Laterankonzil oder vielmehr von der Bulle des Papstes Leo X.

III. *Die Gabe der Unfehlbarkeit im Glauben* besteht für die allgemeine Kirche und nicht für den Papst allein (S. 258—318) mit 7 Abschnitten: 1) Erklärung dieser These und Fixierung ihres Inhalts. 2) Die Entscheidungen der Päpste sind nicht unfehlbar, wenn sie nicht von der Zustimmung u. Annahme der Kirche begleitet sind. Beweis hiefür aus der alten Praxis der Kirche bei Glaubensdefinitionen. 3) Einige Päpste sind vom rechten Glauben in ihren Entscheidungen abgewichen. 4) Die allg. Konzilien haben die Unfehlbarkeit der Päpste nicht anerkannt. 5) Lösung von Einwürfen, die aus den Zeugnissen einiger Päpste genommen sind. 6) Antworten auf Einwände, die den Zeugnissen lateinischer Väter entnommen sind. 7) Folgerungen aus dieser Abhandlung.

IV. *Über die bischöfliche Gewalt* (S. 319—392) mit 7 Abschnitten: 1) Die priesterliche Gewalt. In jedem Bistum muß ein Bischof sein. 2) Die Gewalt, welche durch die bischöfliche Konsekration erteilt wird. 3) Die alte kirchliche Praxis bezüglich des bischöflichen Hirtenamtes (رئاسة). 4) Wahl und Weihe der Bischöfe nach den Kanones. 5) Das Recht der Metropoliten. 6) Folgerungen, die sich aus diesem Rechte ergeben hinsichtlich der äußeren Kirchendisziplin. 7) Zeugnisse der Päpste für die Metropolitanrechte.

V. *Über die kirchlichen Zensuren und Strafen* (تأديبات وقصاصات, S. 393—444) mit 6 Abschnitten: 1) Die

kirchlichen Strafen im allgemeinen (in 7 Fragen u. Antworten). 2) Die Exkommunikationen (حرم, 14 Fr. u. A.). 3) Das kirchliche Interdikt (منع, 4 Fr. u. A.). 4) Die kirchliche Suspension (رباط) und deren Aufhebung u. andere Zensuren (6 Fr. u. A.). 5) Die Absetzung (عزل, 5 Fr. u. A.). 6) Die kirchliche Unfähigkeit (عجز) u. die Dispens von derselben (11 Fr. u. A.).

IV. Über die alte u. neue Praxis der Kirche bezüglich der Appellation vom niederen Richter zum höheren in 12 Fragen u. Antworten.

VII. Über das Wesen der Ablässe (غفرانات) und die Art ihres Gebrauches (VI u. VII S. 445—470).

Dass. in *Cod. Monac. ar.* 246 fl. 97—221; s. Aumer S. 82f.

66. — 204 Blr. 23 + 377 Textseiten. 4°. 17 Zln. 22×15½; 16×12. Zstd. gut erhalten. Ebd. starkes Leder mit Pressung. Schr. klein; Überschriften rot. Abschr. Jahr 1805.

Apologie des katholischen Glaubens gegen die Schismatiker von Germanos Adam, Maṭrân von Ḥaleb, verfaßt i. J. 1804 im Kloster Mâr Miḫâ'îl az-Zûq in Kesruân.

Titel: كتاب ايضاح البراهين اليقينية على حقيقة الامانة الارتودكسية „Buch der Darlegung der sicheren Beweise für die Wahrheit des orthodoxen Glaubens". Nach der Einleitung S. (2)—(7) u. dem Fihrist S. (8)—(12) der Text mit Vorwort über die Gründe der Trennung der griechischen Kirche von der römischen S. (13)—(23) und 5 Abhandlungen S. 1—377: 1) Begründung des Glaubens an den Ausgang des Hl. Geistes vom Vater und Sohn (mit 7 Abschnitten S. 1—88). 2) Der Zustand der Seele nach ihrem Scheiden aus dem Leibe (5 A., S. 89—158). 3) Geschichte des (Gregorios) Palamas u. seine häretischen Lehren (4 A., S. 159—181). 4) Die Verschiedenheiten zwischen der morgenländischen u. abendländischen Kirche bezüglich der hl. Sakramente (8 A., S. 182—321), 5) bezüglich der Erziehung und der Sitten (5 A., S. 322—366). Daran schließt sich noch als Schlußwort eine Anleitung zur praktischen Betätigung des orthodoxen Glaubens und über die Weise der Vermeidung der verbotenen Gemeinschaft mit den Häretikern und Schismatikern (S. 367—377).

Dass. in *Cod. Monac. ar.* 246 fl. 1—96; s. Aumer S. 82f.

67. — 190 Blr. Folio. 28 Zln. 32×21; 27×16. Zstd. Von einigen Blättern ist ein Stück abgerissen, vom letzten Bl. nur mehr ein kleiner Rest vorhanden; durchwegs stockfleckig. Ebd. neu, starker, schwarzer Lederbd. mit Pressung. Schr. sorgsam geschrieben; Überschriften u. a. rot. Autograph(?).

Die beiden vorausgenden Werke vereinigt unter dem gemeinsamen Titel: ايضاح البراهين اليقينية على حقيقة الامانة الارثوذكسية „Darlegung der sicheren Beweise für die Wahrheit des orthodoxen Glaubens“ von Germanos Adam in 2 Teilen:

I. Bl. 1^b—79^a „Über die Gewalt der Kirchen und das Maß ihrer Ausdehnung“ mit Einleitung (Bl. 1^b—3^b) Fihrist (Bl. 4^a—5^b) u. 7 Abhandlungen, identisch mit **65.**

II. Bl. 79^b—190^a Fihrist (Bl. 79^b—80^b), Vorrede und 5 Abhandlungen (Bl. 80^b—190^a), identisch mit **66.** Der Blattrest 190 hat als letzte Zeile noch die Überschrift „Schlußwort des Buches“.

68. — 134 Blr., dazu 3 Vorsatzblr. u. 5 unbeschrieb. Blr. am Ende. Folio. 31 Zln. $33^1/_2$×$23^1/_2$; 25×16. Zstd. sehr gut erhalten. Ebd. starker, rotbrauner Lederbd. mit Ornamentpressung. Schr. klein, aber deutlich. Kapitel- u. Seitenüberschriften rot. Zur Hervorhebung der Disposition sind die Anfangsworte der Glieder innerhalb der Abschnitte rot überstrichen. Abschr. 15. März 1798 von Juḥannâ ibn Anṭûn Ġaḍbân aus Ḥaleb (Bl. 128^b).

Große Apologie der katholischen Glaubenslehren gegen die Schismatiker verfaßt von Germanos Adam, als er noch Priester war, vollendet im September 1767 (Bl. 128^b).

Titel: ايضاح اعتقاد الآباء القديسين ضد الحاد المشاقين „Darlegung des Glaubens der hl. Väter, Widerspruch gegen den Irrglauben der Schismatiker“. Die Vorrede Bl. 1^b—2^a, in Maqâmen abgefaßt, stimmt in der ersten Hälfte wörtlich überein mit jener seines späteren ähnlichen Werkes in **66.** Fihrist Bl. 2^a—4^a. Das Werk umfaßt drei Teile mit je drei „Untersuchungen“ und mehreren Abschnitten.

I. Tl. 1. Untersuchung über die Notwendigkeit des Glaubens und über die Kirche (Bl. 4^b—18^a). Die 5 Abschnitte behandeln den Begriff des Glaubens und den der Kirche, Zeugnisse der hl. Väter für die Notwendigkeit der Unterwerfung unter die römischen Bischöfe und der Gemein-

schaft mit ihnen, die römische Kirche als die allein wahre Kirche Christi auf Grund ihrer im Glaubenskanon niedergelegten vier Kennzeichen, die Ursache des Schisma, die Unmöglichkeit der ewigen Errettung u. Seligkeit für die Schismatiker u. alle außerhalb der Kirche Stehenden nach den Zeugnissen der hl. Väter. — 2. U. über das sichtbare Oberhaupt der Kirche (Bl. 18ª—31ᵇ), behandelnd die Notwendigkeit eines sichtbaren Oberhauptes, die Ebenbürtigkeit der Apostel mit ihm in gewissen Dingen und den Übergang einer nur beschränkten Gewalt der Apostel auf ihre Nachfolger, die Bischöfe, im Gegensatz zu der vollkommnen Gewalt des Petrus, die sich ganz auf seine Nachfolger übertrug; Erklärung von Mt. 16, 18. 19. Joh. 21, 17; die tatsächliche Ausübung des Primates durch Petrus. — 3. U. über den Primat der römischen Kirche (Bl. 31ᵇ—53ᵇ) in 5 Abschn., erwiesen aus dem Glauben der Konzilien vom 3. bis 7. Konzil und den ununterbrochenen Zeugnissen der kirchlichen Geschichtsschreiber; Widerlegung der Einwände der Gegner.

II. Tl. 1. U. über den Ausgang des Hl. Geistes (Bl. 53ᵇ—73ª) in 6 Abschn. dargestellt u. bewiesen positiv aus der übereinstimmenden Schrift- u. Väterlehre, den Prinzipien der theologischen Wissenschaft, negativ aus den absurden Folgerungen der schismatischen Lehre u. den Verurteilungen derselben durch die allgemeinen Konzilien; weitere Zeugnisse der griechischen und lateinischen Väter. — 2. U. über den Zustand der Seele nach ihrem Scheiden aus dem Leibe (Bl. 73ª—88ᵇ) in 5 Abschn.: Beweis für die Existenz eines Reinigungsortes aus dem Kulte der allgemeinen Kirche, der Hl. Schrift und der Lehre sowohl der abendländischen wie der morgenländischen Väter; Widerlegung der gegenseitigen Anschauungen der Schismatiker; Beweis für das besondere Gericht nach dem Tode. — 3. U. über die Häresie des Gregorios Palamas (Bl. 88ᵇ—94ª); die 4 Abschn. enthalten Geschichtliches über denselben u. die Widerlegung seiner zwei Irrlehren sowie der aus ihnen resultierenden übrigen Häresien.

III. Tl. 1. U. über das Sakrament der Taufe (Bl. 94ᵇ—98ᵇ) mit 2 Abschn. betreffend die Gültigkeit der Taufe durch dreimalige Untertauchung oder Besprengung oder Begießung, und die Verleumdung der römischen Kirche durch die Schismatiker bezüglich des Sakramentes des Chrysams. — 2. U. über das Sakrament der Eucharistie (Bl. 94ᵇ—98ᵇ); in 4 Abschn. wird besprochen der Gebrauch des Ungesäuerten durch Christus und die Urkirche, die mit den Einsetzungsworten selbst sich vollziehende Konsekration, die Erlaubtheit der Kommunion unter einer Gestalt und die Entbehrlichkeit derselben für die Kinder. — 3. U., Zurückweisung der übrigen Dinge, welche die Griechen gegen die Lateiner fälschlich erfinden (Bl. 119ᵇ—128ᵃ); die 4 Abschn. enthalten Beweise für die Erlaubtheit, Ersticktes zu essen, für das Alter des Samstagfastens, des Zölibates der Priester in der ganzen Kirche überhaupt u. in der lateinischen Kirche im besonderen, endlich für die verpflichtende Kraft und Geltung des florentinischen Konzils als eines allgemeinen. — Schlußwort mit Einladung zur Rückkehr in die römische Kirche (Bl. 128ᵃᵇ).

Bl. 129ᵇ—134ᵇ (als Nachtrag) 2. Abschnitt aus der 8. Untersuchung des I. Tl. (sic, obwohl an der bezeichneten Stelle schon „2. Abschn." steht) über die Ablässe u. die Gewalt der Kirche, dieselben den lebenden u. verstorbenen Gläubigen zuzuwenden.

69. — 244 Blr. 4°. 21 Zln. 23×16; 17×12. Ebd. stark, schwarzes Leder mit Pressung. Schr. klein, sehr sorgfältig; quer am Rande die Bibelstellen. Abschr. 19. Jahrh. (die den Kolophon enthaltende Blattecke auf Bl. 240ᵃ ist abgerissen; nur einige Buchstabenreste sind sichtbar).

Vierzig Predigten des Germanos Adam, Maṭrân von Ḥaleb.

Nach dem Fihrist (Bl. 5ᵃ—6ᵃ) u. der Vorrede, welche von der Pflicht der Hirten der Kirche, die Herde Christi zu unterrichten, und von der Verpflichtung dieser, jene zu hören, handelt, der Text Bl. 9ᵃ—240ᵃ. Die Predigten haben zum Gegenstand die Anhörung des Wortes Gottes, Glaube, Hoffnung u. Liebe u. die ihnen entgegengesetzten Sünden, die Sonntags- u. Festtagsheiligung, die religiösen Pflichten der

Eltern gegen ihre Kinder, die Arten der Nächstenliebe u. ihre Übertretungen, die Sünde u. ihre verschiedenen Arten.

70. — 238 Blr. 4°. 18, bezw. 23 Zln. $23^1/_2 \times 17^1/_2$; $16^1/_2 \times 10^1/_2$, bezw. 22×16. Zstd. Nach Bl. 227 fehlt eine Anzahl Blr. Bl. 228, 237 u. 238 sind lose. Ebd. fehlt. Schr. außer im letzten Teil (V) tief schwarz und deutlich. Abschr. I—III 2 Autograph des M. Germanos Adam (beachte besonders sein Siegel Bl. 122ᵃ mit der Umschrift: Germanos Adam, Maṭrân von Ḥaleb 1791). III 3—15 aus der Umgebung desselben, IV u. V Anfang des 19. Jahrh. von zwei verschiedenen Händen

Sammelband mit Aktenstücken aus dem Pontifikate des Germanos Adam.

I. Bl. 3ᵇ—91ᵇ Sammlung der Abschriften von Briefen und Hirtenschreiben des Germanos Adam, Maṭrân von Ḥaleb: 1) Hirtenbrief des Patriarchen Theodosios an die Herde von Ḥaleb mit der Bestätigung der Wahl des Germanos Adam, dat. 15. April 1777 (Bl. 3ᵇ). 2) Hirtenbrief des Letzteren an den Klerus und das römisch-katholische Volk von Ḥaleb, 3. Mai 1777 (Bl. 4ᵃᵇ). 3) An den Klerus von Ḥaleb, Himmelfahrt Christi 1777 (Bl. 5ᵇ—7ᵃ). 4) An den Ḫûrî Michael, 20. Mai 1777 (Bl. 7ᵃ—8ᵃ). 5) An den Priester Anton Ṣabbâġ, 10. Dezember 1777 (Bl. 8ᵃ—9ᵃ). 6) An alle Priester mit Beziehung auf den vorigen Brief, 10. Dez. 1777 (Bl. 9ᵃ—10ᵇ). 7) Instruktionsordre an den Vikar, den Ḫûrî Michael, 24. Januar 1785 (Bl. 10ᵇ—11ᵇ). 8) Hirtenbrief gelegentlich der Erhebung des Ḫûrî Michael Ǧarbûʿ zum Vikar (نائب), 24. Januar 1785 (Bl. 11ᵇ—12ᵃ). 9) H. über die kirchlichen Gelübde, 15. Frebruar 1779 (Bl. 12ᵃ—13ᵃ). 10) Verleihung des „Steines" (d. i. Siegel-Ringes?) an den Vikar, den Priester Anton, April 1778 (Bl. 13ᵃᵇ). 11) An den Klerus, das Gehalt der Priester betreffend, Mai 1779 (Bl. 13ᵇ—14ᵇ). 12) Verbot des Kartenspieles um Geldgewinn, 8. Oktober 1783 (Bl. 14ᵇ—15ᵇ). 13) An den Vikar Michael bezüglich der Petition der Frauen, dem griechischen (schismatischen) Ritus ihrer Männer folgen zu dürfen, März 1785 (Bl. 15ᵇ—16ᵇ). 14) Festsetzung von 2 Teilen der Stolarien für den Vikar, 2. Juni 1786 (Bl. 16ᵇ—17ᵇ). 15) An die Dragomane und die unter dem Schutze fremder Konsulate Stehenden (die Schutzgenossen), 15. September 1780 (Bl. 17ᵇ—18ᵇ). 16) Verbot der Zauberei u. ä., 23. Sept. 1777

(Bl. 18ᵇ—21ᵇ). 17) Über Abstinenz und Abbruchfasten, 29. Sept. 1777 (Bl. 21ᵇ—24ᵇ). Nach Schluß dieses Schreibens sind der Titel u. 5 Zeilen eines angefangenen Schr. durchstrichen u. ersterer auch unleserlich gemacht. Bl. 25ᵃᵇ unbeschrieben. 18) II. Oster-Statikon für die Diözese Ḥaleb im 2. Jahre (seines Pontifikates), Freitag der Osterwoche 1779 (Bl. 26ᵃ—27ᵇ). 19) Oster-Statikon im 3. Jahre, Freitg. der Osterw. 1780 (Bl. 27ᵇ—29ᵃ). 20) Begleitschreiben zum II. St. an den Klerus, Donn. der Osterw. 1779 (Bl. 29ᵃ—30ᵇ). 21) Begleitschr. zum III. St. an den Klerus, Freitg. der Osterw. 1780 (Bl. 30ᵇ—32ᵃ). 22) Oster-Statikon 1781 (Bl. 32ᵃ—34ᵃ). 23) Dass. 28. März 1782 (Bl. 34ᵃ—36ᵃ). 24) Dass. 1783, Fest der Verkündigung (Bl. 36ᵃ—38ᵃ). 25) Dass. 1784 (Bl. 36ᵃ—40ᵇ). 26) Dass., 1785, Sonntag des Gichtbrüchigen, 11. Mai (Bl. 40ᵇ—42ᵇ). 27) An Michael Ǵarbûʿ, Maṭrân der Syrer in Ḥaleb, J. 1784 (Bl. 42ᵇ—44ᵃ). 28) Oster-Statikon 1786, 6. Juni (Bl. 44ᵃ—46ᵃ). 29) An die Bewohner des Ḥâret البسارنة (in Ḥaleb), 5. April 1777 (Bl. 46ᵃ—47ᵃ). 30) Über den Aufenthalt fremder Frauen in den Häusern der Welt- und Ordenspriester, J. 1787 (Bl. 47ᵃ—48ᵇ). 31) Hirtenschreiben mit Festsetzung des Meßstipendiums auf einen halben Piaster, 3. Juli 1786 (Bl. 48ᵇ—50ᵃ). 32) An den Klerus, betreffend die Einrichtung des Dienstes für die von der Pest Befallenen, 3. Juli 1786 (Bl. 50ᵃ—51ᵇ). 33) Oster-Statikon 1787, 1. März (Bl. 51ᵇ—53ᵃ). 34) An die Schutzgenossen, welche ihren Brüdern bezüglich der ihrer Nation auferlegten Lasten nicht gleichgestellt sein wollen, 1. März 1787 (Bl. 53ᵃ—54ᵃ). 35) Hirtenschreiben mit Beglückwünschung beim Aufhören der Pest, 11. Okt. 1787 (Bl. 54ᵃ—55ᵃ). 36) Über (pastorelle) Korrespondenz: Jeder Ḫûrî muß alljährlich wenigstens einmal an seinen Bischof über die Pastorationsverhältnisse seines Sprengels Bericht erstatten, 12. November 1787 (Bl. 55ᵃ—56ᵃ). 37) Verbot der Handelsgeschäfte für die Priester, 19. Nov. 1787 (Bl. 56ᵃ—57ᵇ). 39) Instruktion für Personen, welche zur Würde des Priestertums ausersehen werden, 7. Sept. 1788 (Bl. 58ᵃ—59ᵇ). 38) Statikon an die oberen Stadtteile

(الحارات الفوقانية), 19. Sept. 1787 (Bl. 59^{b}—61^{a}). 40) Instruktion zur Feier der Sonntage und Festtage, über die Notwendigkeit der Arbeitsruhe, 3. August 1788 (Bl. 61^{a}—63^{b}). 41) An die Inhaber von Privilegien und Fermans mit einer Mahnung zur Respektierung der Volkssitten, 21. Februar 1789 (Bl. 63^{b}—65^{a}). 42) An die Priester und die Inhaber von Privilegien und Fermans und das übrige Volk, mit der Mahnung, Gutes zu tun, Almosen zu geben, und die Ungehorsamen von den hl. Sakramenten fern zu halten, 15. März 1789 (Bl. 65^{a}—66^{a}). 43) Statikon für die Dragomane mit der Mahnung, ihre Register richtig zu führen, 7. Sept. 1789 (Bl. 66^{a}—68^{a}). 44) Ein ähnliches, 9. Dez. 1789 (Bl. 68^{a}—69^{a}). 45) Statikon an den Klerus, J. 1790 (Bl. 69^{b}—70^{b}). 46) Ernennungsurkunde für den Vikar Anton Ṣabbâġ, J. 1792 (Bl. 70^{b}—71^{a}). 47) Schreiben der Kongregation (propagandae fidei) an Athanasios Ǵauhar, Patriarch der Gräko-Melkiten, Rom 1794, unterschrieben von Kardinal Antonelli, Präfekt der Kongr., u. Anton Zandatari, Geheimsekretär (Bl. 71^{a}—72^{b}). 48) Schreiben ders. Kongr. an den Priester Anton Ṣabbâġ, Vikar des Maṭrân Germanos, Rom 1794, unterschrieben von denselben (Bl. 72^{b}—74^{a}). 49) Hirtenbrief (des Germanos Adam) aus Rom (ohne Datum, Bl. 74^{a}—76^{a}). 50) Hirtenbrief an den Klerus, aus Florenz 1795 (Bl. 76^{b}—77^{b}). 51) Statikon an den Klerus von Ḥaleb, aus Messina 7. Januar 1797 abendl. Ära (Bl. 77^{b}—79^{b}). 52) Hirtenbrief an den Klerus, die Archonten und die gesamte Herde (ohne Datum, Bl. 79^{b}—82^{a}). 53) Statikon an den Priester Stefanos Ǵarbû', aus Messina (ohne Datum, Bl. 82^{a}—83^{b}). 54) An den Padre Pétrus Dîlâr, Lazaristen-Missionär in Ḥaleb, 1. Oktober 1799 (Bl. 83^{b}—85^{b}). 55) Anweisung bezüglich des vorigen Briefes für den Vikar Ḫûrî Ṣabbâġ, 5. Oktober 1799 (Bl. 85^{b}—86^{a}). 55) Instruktion bezüglich des (zwischen der römischen und orientalischen Kirche bestehenden) Unterschiedes in der Spendung des Sakramentes der Firmung, 25. März 1800 (Bl. 86^{b}—91^{b}; Bl. 92^{a}—93^{b} unbeschrieben).

II. Bl. 94^{a}—114^{b} Sammlung der Abschriften der Akten in der Angelegenheit des Bischofs Ignatios (aṣ-Ṣarrûf)

von Beirut: „Dies die Abschrift des Materials des Maṭrân Ignatios von Beirût und der Kontroversen und Dispute zwischen ihm und der Heiligkeit des Herrn Patriarchen Agapios ... und den übrigen Bischöfen wegen der Aufhebung des Ordens des genannten Maṭrân, sowie des Konzils, welches seinetwegen im Kloster Mâr Mîḫâ'îl az-Zûq in Anwesenheit des Patriarchen und der Bischöfe stattfand ...". 1) Ansprache des P. an die Bischöfe auf der erwähnten Synode, 11. September 1797 (Bl. 94ᵃ—100ᵃ). 2) Antwort der Bischöfe hierauf, 14. Sept. 1797. Unterschriften: Jûsuf, Maṭrân von Ḥomṣ. — Basilios, M. von Furzal, Zaḥle u. al-Biqâ'a. — Benedictus, M. von Ba'albek. — Agapios, M. von Dijârrbekir. — Makarios, M. von 'Akkâ und des Hl. Landes (Bl. 100ᵃ). Die Bischöfe gaben ihre Zustimmung zu der vom P. vollzogenen Aufhebung der vom M. Ignatios neugegründeten Schwesterkongregation im Kloster Mâr Sim'ân (الرهبنة السمعانية). 3) Nachträgliche Zustimmungserklärung des Erzbischofs Parthenios von Ṣûr (Bl. 100ᵇ). 4) Zweite Rede des P. an die Bischöfe (Bl. 100ᵇ). Er berichtet über andere Differenzen mit dem M. Ignatios, weil dieser den Diakon Gabriel Ġaḍbân gegen die bestehenden Kanones ohne vorausgehendes Noviziat eingekleidet und dessen Vermögen dem Kloster Mâr Sim'ân gegeben hatte. 5) Synodalbeschlüsse der Bischöfe über die ihnen vom P. am 10. September 1797 vorgelegten Materien (Bl. 103ᵃ—106ᵇ). a) In Sachen des Gabriel Ġaḍbân überläßt der M. Ignatios diesem sein Vermögen und händigt es vor den Bischöfen seinem Vikar ein. b) In Sachen der Schwesterkongregation wird nach Darlegung der kanonischen Gründe seitens des P. bestimmt, daß eine neue Kongregation nicht gegründet werden darf, und die in Mâr Sim'ân eingetretenen Nonnen in die schon bestehehende K. des Erlösers in aš-Šuwair übertreten sollen. Im Kloster Mâr Sim'ân soll eine allgemeine Schule gegründet werden unter der Oberleitung des P. und dem Mitaufsichtsrecht des Bischofs Ignatios. Letzterer erklärt sich mit allem einverstanden. Dat. 14. September 1797. Unterschriften derselben wie oben bei Nr. 2 u. 3, dazu des Ignatios. 6) Notiz des Sammlers (Bl. 106ᵇ—107ᵃ): Die

Bischöfe begaben sich in ihre Residenzen. Der M. Ignatios aber mißachtete die Akten der Synode und kehrte sich nicht an ihre Beschlüsse. 7) Schreiben des P. Agapios an die Bischöfe, die bei der Synode anwesend waren, in dieser Angelegenheit (ohne Datum, Bl. 107ᵃ—108ᵇ). 8) Antwort der Bischöfe an den P. (Bl. 108ᵇ). Am Anfang steht der Name des Erzbischofs Parthenios von Ṣûr mit L. S. Dat. 20. Juni 1798. Unterschriften: Klemens, M. von Ǧubail. — Agapios, M. von Dijârbekir. — Basilios, Bischof von Zaḥle usw. — Makarios, M. von ʿAkka und der heiligen Lande. — Benedictus, M. von Baʿalbek. — M. Jûsuf (sic). — Athanasios, M. von Boṣra aš-Šâm. 9) Allgemeines Schreiben des P., betreffend die Aufhebung der Kongregation des M. Ignatios Ṣarûf (sic), 3. September 1798 (Bl. 109ᵇ—113ᵃ). 10) Brief des P. Agapios an den M. Ignatios vor Erlaß des Suspensionsdekretes, 18. Juni 1798 (Bl. 113ᵃ—114ᵃ). 11) Suspension (Absetzung) des M. Ignatios (ohne Datum, Bl. 114ᵃᵇ). 12) Antwort des M. Ignatios an den P., 19. Juni 1798 (Bl. 115ᵃᵇ). Er erklärt die Absetzung für zu unrecht ausgesprochen und ungültig, da er vom Apostolischen Stuhle eingesetzt sei.

III. Bl. 116ᵃ—165ᵇ Schriftstücke in Sachen des Maṭrân Germanos Adam gegen den maronitischen Patriarchen, in Abschriften: 1) Drei Antwortschreiben des G. A. an den (maronitischen) P. Jûsuf at-Tajjân, dat. 5. März 1801, 11. März 1801 u. 23. März 1801 (Bl. 116ᵃ—122ᵃ). Der Verf. verteidigt sich gegen den Vorwurf der Häresie in seinen Schriften und beruft sich (a) auf die Autorität der in lateinischer und italienischer Sprache abgefaßten Werke der berühmtesten Lehrer, aus denen er geschöpft hat, (b) auf die übereinstimmende Lehre aller Bischöfe und des ganzen Klerus von Frankreich, auf die französische Synode 1682, auf den angesehensten Gelehrten, den Bischof Bossuet (بوصيت), mit dem er persönlich verkehrt hat, auf einen andern in Deutschland und Italien berühmten Lehrer und die von ihm aufgesuchten Gelehrten in Rom, Toskana, Neapel, Messina und Malta. (c) Endlich wendet er sich im besonderen gegen den

vom P. gemachten Vorhalt der Unkorrektheit des Gallikanismus, wobei er sich auf frühere Konzilien und Synoden und die Praxis der Päpste stützt. — Der Abschr. ist das Siegel des G. A. untergesetzt. 2) Hirtenbrief des (melkitischen) P. Agapios an die Bischöfe und den Klerus seines Patriarchates, dat. im Patriarchatssitze Dêr al-Muḫalliṣ 3. Juni 1801 (Bl. 122ª—123ª). Darin beklagt er sich über das Vorgehen seines maronitischen Amtsgenossen Jûsuf at-Tajjân, der in einem Hirtenschreiben vor einer zwei Jahre zuvor erschienenen, angeblich häretische und schismatisierende Irrtümer enthaltenden Replik des G. A. gegen eine „Die Stimme“ betitelte Schrift eines Missionspriesters gewarnt hatte. Der P. Agapios nimmt seinen angegriffenen Bischof von Ḥaleb in Schutz. 3) Bl. 124ª—129ᵇ Polemische Abhandlung gegen die Maroniten mit Vorhalt ihrer alten Häresie und namentlich jener des von ihnen als Heiligen verehrten Johannes Maron, verfaßt von dem Priester Simeon Ṣabbâġ, Mönch in Dêr al-Muḫalliṣ, am 3. Juli 1802 in dem Kloster Mâr Miḫâ'il az-Zûq (wahrscheinlich auf Veranlassung des G. A. als Gegenstoß gegen das Vorgehen des maronitischen P., Bl. 124ª—129ᵇ). 4) Offener Brief des Padre Robertus, Kapuziners und Ḫûrî in Ṭarâbulûs, an G. A. mit Vorhalt und Widerlegung seiner Irrtümer bezüglich der kirchlichen Autorität und des päpstlichen Primates, dat. Ǧebel Libnân 15. Oktober 1801 (Bl. 132ª—137ª). In der Anrede wird der Adressat genannt „Schüler Roms und nunmehr eines der Häupter der katholischen Kirche“. 5) Brief des Padre in derselben Angelegenheit an den P. Agapios (ohne Datum, Bl. 137ªᵇ). 6) Antwort des P. (ohne Datum, Bl. 137ᵇ—138ª). 7) Drei Briefe des P. Jûsuf at-Tajjân an G. A., nachdem dieser ihm seine „Antworten auf die Stimme der Missionäre“ u. andere Schreiben zugeschickt hatte (vgl. oben III, 1), dat. 15. März 1801, 22. März 1801 (3. Brief ohne Datum, Bl. 138ª—143ª). 8) Hirtenbrief des genannten maronitischen P. in der Angelegenheit mit G. A. (ohne Datum, Bl. 143ª—144ª). 9) Wiederholung der Antworten des G. A. oben unter III, 1) (Bl. 146ᵇ—151ª). 10) Wiederholung des Hirtenbriefes des P.

Agapios oben unter III, 2) (Bl. 151ª—152ᵇ). 11) Bemerkung des G. A. für den Leser, als Selbstrechtfertigung, 2. April 1801 (Bl. 153ª—154ᵇ). 12) Brief des P. Jûsuf at-Tajjân an G. A., nachdem ersterer das Urteil des Padre zu Händen bekommen hat (ohne Datum, Bl. 154ᵇ—155ª). 13) Brief des Emir Bašîr an G. A. (ohne Datum, Bl. 155ª—155ᵇ). 14) Antwort des G. A. an den Emir Bašîr, 7. April 1801 (Bl. 155ᵇ—157ª). 15) Polemische Schrift eines „Missionärs des Orients" (so die Unterschrift) gegen die Werke und Briefe des G. A. mit Widerlegung seiner die Kirchengewalt betreffenden Irrtümer, geschr. i. J. 1802 (Bl. 158ᵇ—165ᵇ).

IV. Bl. 168ª—227ᵇ Rechtswissenschaftliche Fragen. 1) „Abschriften von christlichen Entscheidungen über Thesen, welche die Wissenschaft des Gewissens und die kirchlichen Gesetze über verschiedene Materien betreffen", verf. von dem Maṭrân Germanos Adam (Bl. 168ª—197ᵇ), ein kirchenrechtlicher Traktat mit 20 „Entscheidungen" in Form von Fragen und Antworten mit Anführung von Kanones und Synodalbeschlüssen meist neuerer Zeit. Jede Frage ist in der einleitenden Formel gestellt: „Was sagen die Lehrer des kirchlichen (oder christlichen) Gesetzes", bezw. „Die Lehrer des Gewissens . . . ?" 2) „Abschriften von (24) Entscheidungen über verschiedene bürgerliche (staatliche) Materien", verf. von demselben (Bl. 197ᵇ—211ᵇ); analog wie im Vorigen. 3) „Abschriften einiger islamischen Entscheidungen über verschiedene Materien", unvollst. (Bl. 211ᵇ—227ᵇ). Der nicht genannte Verf. ist sicher G. A.; analog wie in den Vorigen mit Anführung zahlreicher Erlasse islamischer Behörden, namentlich des Šeiḫ al-Islâm. Die letzte „Entscheidung" führt die Nummer 15.

V. Bl. 228ª—237ª Schreiben an die Missionäre P. Flaminius, Franzikaner, P. Louis, Lazarist, und P. Gabriel, Kapuziner. Der nicht genannte Verf. ist Patriarch, da er die mit Namen aufgeführten Patriarchen Brüder nennt. Aus der Einleitung erfahren wir: Die Adressaten hatten bei Beginn der Differenzen zwischen dem P. Agapios und dem Maṭrân Ignatios aṣ-Ṣarûf eine Schrift mit dem Titel صوت

„Stimme“ veröffentlicht und zwar auf Verlangen des blinden und Orientierung in den laufenden Streitfragen wünschenden Patriarchen Michael. Jene Schrift beruhe auf falschen Informationen, weshalb der Schreiber den Adressaten den wahren Sachverhalt darlegen wolle. Dann folgt ausführlicher Bericht über den Verlauf des Streitfalles, die gewechselten Schriftstücke und die beiderseits gewählten Maßnahmen, beginnend mit der vom P. Agapios auf den 10. September 1797 einberufenen Synode im Kloster Mâr Mîḫâ'îl az-Zûq.

71. — 220 Blr. 4°. 20 Zln. 22×14; 16×9½. Ebd. starker, schwarzer Lederbd. mit Goldpressung. Schr. modern. Die Zitate rot. Abschr. Kairo 5. Juli 1852 von dem Diakon Jûsuf Ǧirgi Maẓlûm. Nschr. Bl. 216ᵇ—220ᵇ Wahrsageformeln.

Sammlung von Schriften des griechisch-melkitischen Patriarchen Maximus III. Mazlûm.

1) Bl. 1ᵇ—6ᵃ Die 18 Fragen über die Trinität und Inkarnation, welche ein moslimischer Theologe der al-Azhar-Universität in Kairo dem P. während seines dortigen Aufenthaltes vorlegte, und Bl. 6ᵇ—30ᵇ die Antwort des P. darauf, dat. 1. Dezember 1838. Vgl. C. Charon, *Histoire des Patriarcats Melkites*, tom. II, fasc. 1. Rome, Paris, Leipzig 1910 S. 149 u. 274 2) Bl. 31ᵃ—39ᵃ Historische Abhandlung über den Vorrang der griechischen Kirche im Orient. Dat. Kpl. 25. Mai 1844. Vgl. Charon a. a. O. S. 274f. 3) Bl. 39ᵇ—58ᵇ Brief an einen (nicht genannten) Patriarchen über denselben Gegenstand mit Antworten auf 13 Fragen, dat. Kpl. Ende Juli 1846. 4) Bl. 58ᵇ—69ᵇ Gegen den Aberglauben, dat. Kpl. 10. August 1843, in Lithographie ediert ebd. 1843. 8°. 30 SS. Vgl. Charon a. a. O. S. 275 Nr. 9. 5) Bl. 70ᵇ—138ᵇ Sammlung von 10 Kontroversschriften zur Widerlegung der Irrtümer der Protestanten. Hrsg. von Augustin Faṭṭâl, Kairo 1863. 6) Bl. 140ᵃ—155ᵃ Antwort des Gelehrten Jesse (?يسا) aṣ-Ṣarrâf in Ḥomṣ an den Griechen Jûsuf Šâtîlâ in Damaskus über den Ausgang des Hl. Geistes vom Vater und Sohn, verf. v. Maximus Maẓlûm. 7) Bl. 155ᵇ—184ᵇ Abhandlung über die zwischen Melkiten und Orthodoxen bestehenden dogmatischen Streitfragen mit dem Titel: دحض المضل وارشاد الضال „Widerlegung des Irreführenden und Trös-

tung des Irrenden“. Vgl. Charon *a. a. O.* S. 272 Nr. 4. 8) Bl. 185ᵃ—192ᵇ Brief an Anton Ǧauhar, Gegner des Griechen Šâṭîlâ, dat. Damaskus 3. Januar 1835. 9) Bl. 192—202ᵇ Abhandlung über die Unauflöslichkeit der Ehe mit Widerlegung von 15 Einwänden, dat. Damaskus 10. Juli 1835. Vgl. Charon *ebd.*; dat. 1834 hier irrig. 10) Bl. 203ᵃ—216ᵃ Übersetzung der Bekehrungsgeschichte des Juden Theophytos, des Rabbiners (الحاخام = חָכָם). Aus der Einleitung: Ursprünglich von dem Konvertiten selbst 1803 russisch herausgegeben, wurde das Buch ins Griechische übertragen und dreimal gedruckt, das erste und zweite mal 1834 in Neapel bei Johannes Georgios mit dem Titel „Vernichtung der hebräischen Religion“. Trotz dieser dreimaligen Drucklegung sei ein Exemplar sehr selten zu finden, weil das jüdische Geld eifrig das Buch aufkaufe, um es von dem Angesichte der Erde zu vertilgen.

Beigebunden die Druckausgabe von: اعلام مُسمّى صدق حقيقة الانبثاق ودحض المصرّ على الانشقاق „Bekanntmachung, die genannt wird Beglaubigung der Wahrheit vom Ausgang (scil. des Hl. Geistes) und Widerlegung des im Schisma Verharrenden“, verf. v. P. Maximus Maẓlûm gegen die Angriffe des schismatischen Bischofs Theoktistos in Ḥaleb, gedr. auf Veranlassung des apostolischen Delegaten François Villardel, Erzbischofs von Philippi, Jerusalem (Terra Santa) 1848. 8⁰. 78 S. Vgl. Charon a. a. O. S. 272 Nr. 4c.

72. — 159 Blr. 4⁰. 25 Zln. 20×14; 14×8½. Zstd. die unteren äußeren Ecken abgerissen, jedoch ohne Verletzung des Textspiegels, Bl. 1—5 am Rande lädiert; vom letzten Bl. nur noch ein kleiner Rest vorhanden; viel fleckig, namentlich durch Verwischen der Tinte. Ebd. Pappe mit Lederüberzug, sehr schadhaft. Schr. äußerst klein. Von Bl. 2ᵇ bis 4ᵇ ist die Zählung der Kapitel usw. rot geschrieben, der übrige Text ohne Unterbrechung und Übersichtlichkeit. Auf Bl. 8ᵃ, 8ᵇ, 9ᵃ, 9ᵇ u. 16ᵃ ist die untere Hälfte, Bl. 7ᵃ ganz für nachzutragende Illustrationen freigelassen. Abschr. J. 1076 H (= 1698 n. Chr.) von Aḥmed ibn ʿOmar, dem Arzt des Sultans. — Bes. a) der Weise, der Pilger Aḥmed Sajjâf J. 1107 (= 1729); b) ein Ḫûrî mit unleserlichem Namen J. 11..; c) der Ḫûrî Buṭrus; der Name ist durchstrichen und war überklebt (Bl. 1ᵃ); d) Bl. 7ᵇ u. 28ᵃ ein Stempel mit dem Namen Sulaimân; das Übrige nicht leserlich. — Für die beiden Einbd.-Decken sind 4 Blätterreste, mit Stücken aus dem syrischen Brevier in großem Ṣertâ, verwendet.

Titel: كتاب الفوائد المكيّة والتجارب [ال]طبية „Buch der mekkanischen Nützlichkeiten und der medizinischen Versuche“ (Bl. 1ᵇ). Aus der Einleitung (Bl. 1ᵇ—2ᵃ) ist als Verfasser zu entnehmen Muḥammed ibn Ġijâṯ ad-Dîn ibn

ʿAbdallâh ibn Niʿmat-allâh usw. In derselben erhält sein Lob der Sultan Muḥammed-ḫân ibn Murrad-ḫân ibn Salîm-ḫân ibn Sulaimân-ḫân ibn ʿOṯmân. Nach dem Fihrist (Bl. 2^a—3^b) behandelt der Text Bl. 3^b—157^a in zwei Teilen („Grundlagen") mit 4, bezw. 5 Traktaten die theoretische und die praktische Medizin, je mit mehreren Kapiteln und Abschnitten. Dazu ein Nachtrag Bl. 157^b—158^a, von ders. Hd. u. Bl. 158^b—159^b in Nachschrift. Auf dem Rande viele kürzere Glossen, meist kurze Inhaltsangaben der Abschnitte, türkisch, von verschiedenen Hdn. Bl. 1^a sieben kurze Rezepte, türkisch von der Hd. eines der Glossatoren. Bl. 158^a genealogische Notizen.

73. — 33 Blr. 4°. 17—20 Zln. 21×16; 16×11½. Zstd. mit Bindfaden zusammengeheftete Lagen u. Blr.; das letzte Bl. zerrissen und lose beigelegt; an den Ecken vielfach zerrissen. Schr. kräftig. Die Überschriften in Zierleisten, beides ziegelrot, der Text, auch die Halbverse, in doppelliniger Leisteneinfassung von derselben Farbe. Abschr. 18. Jahrh.

Medizinische und hygienische Regeln in Versen (mit dem Metrum عروض الارجوزة); unvollst. Auf jeder Seite 2—4 kleine Abschnitte.

74. — 38. Blr. 4°. 19 Zln. 20×15; ca. 15½×10. Zstd. vielfach fleckig; an vielen Stellen hat die Tinte durchgeschlagen. Ebd. Pappe, war einmal mit dünnem Leder überzogen. Schr. klein, kräftig. Die Anfänge neuer Abschnitte oder Hinweise darauf rot. Abschr. Monat Ǧumâdâ II 1124 H. (= 1712 n. Chr.).

Gesundheitslehre, verfaßt von Mûsâ ibn ʿAbdallâh al-Isra'ìlì (Jude) al-Qarṭaǧî (von Karthago), für den Sultan al-Malik al-'Afḍal, Sohn des Sultans Ṣalâḥ ad-Dîn Jûsuf ibn Ajûb.

Bl. 1^b—38^a Fortlaufender Text mit eingangs eingefügtem Fihrist in 4 Abschnitten. Häufig werden Aussprüche von Galenus zitiert.

75. — 77 Blr. 8°. 13 Halb- u. Ganzzeilen. 15×10; ca. 12×7. Zstd. Anfang fehlt, sehr beschmutzt. Ebd. mit Leder überzogene Pappe; abgenützt u. schadhaft. Schr. etwas verblaßt, vokalisiert; Interpunktion, die stets wiederkehrende Formel قالوا رُوَاتَ السيرة العجيبة وَنَاقِلِين القِصَّة العربية u. der Schluß teils rot, teils grün. Abschr. 14. Jahrh.

Roman in Versen; Anfang fehlt. Titel (aus dem Schlußvermerk): (تمت) قِصَّة المقدادى ابن الأَسْوَد الكُنْدِى

76. — 67 Blr. 4°. 21+21+19 Zln. 29½×14½; 14×7 mit sehr breitem Außenrand. Zstd. lose im Ebd. Am Anfang fehlen mehrere Blr. Papier an den

unteren Ecken stockfleckig. Bl. 23, 28, 34, 37 braun, Bl. 31, 32, 39, 40 lila, Bl. 44, 45 ockergelb, die übrigen Blr. weiß. Ebd. Pappe. Schr. sehr klein. In A sind Stichworte u. Satzanfänge in buntem Wechsel mit roter, blauer, grüner, gelber, auf Bl. 23 u. 28 mit weißer Tinte geschrieben. Am Rande teils arab. teils türk. Glossen. Abschr. von A: 1139 H. (= 1726 n. Chr., Bl. 9^a, 14^b: 21. Muḥarram, 22^b); A V nach einer Vorlage, die vollendet wurde Mittw. letzt. Šawwâl 1094 H. (= 1682 n. Chr.), von B: Ende des 18. Jahrh.

A. I. Bl. 1^a—40^b Sammlung von Stücken der Ḥadîṯ-Literatur: 1) Rest eines ersten Abschnittes (Bl. 1^a) und ein 2. Abschnitt (Bl. 1^b—5^b) von aḥâdîṯ über ʿAlî ibn Ṭâlib, woran sich ein 3. Abschn. mit solchen über Ibn ʿAbbâs anschließt (Bl. 5^b—6^a); 2) 40 aḥâdîṯ über die Vorzüge der Ehe von ʿAlî al-Qârî, verf. Mitte Ramaḍân 1010 H. (= 1601 n. Chr., Bl. 6^b—9^a); 3) über die Eltern des Propheten (Bl. 9^b—14^b).

II. Bl. 15^b—19^a رسالة فى موضعات des Muḥammed al-Fîrûzâbâdî.

III. Bl. 19^b—22^b رسالة متعلقة بالطعن والطاعون (über die Pest), von Ibn Nuǧaim (vgl. C. Brockelmann, *Gesch. der arab. Lit.* II 310f.) aus Schriften des Ǧalâl (ad-dîn) as-Sujûṭi (vgl. *ebd.* S. 143) in Ägypten i. J. 950 (1543 n. Chr.).

IV. Bl. 23^a—26^a رسالة الاوج فى خبر عوج (über den Riesen Og) von as-Sujûṭi (vgl. *ebd.* S. 151 Nr. 138).

V. Bl. 26^a—40^b كتاب الفمار على اللمار (Traditionensammlung von Ǧalâl ad-dîn as-Samanûdî dem Schifiten (vgl. *ebd.* S. 305).

B. I. Bl. 41^b—46^a (ohne Überschrift und Titel) Abhandlung über den Vorrang des Monats Raǧab, über das Fasten und das Gebet.

II. Bl. 49^b—67^a (ohne Überschrift u. Titel) Abhandlung über die Wissenschaften der Araber: Phonetik, Grammatik, Stilistik, Poesie, Kalligraphie; juristische Terminologie; Koranwissenschaft: Sprache, Stil, Rhytmik des Korans, vollendet (verf.) am 13. Rabîʿ I 1083 (= 1672 n. Chr.) in Istambûl von ʿOmar ibn Ṣulṭân Sulaimân (Bl. 67^a).

77. — 110 Blr. Folio. 22 + ca. 10 Zln. 28×20; 22×14 u. 19×14. Zstd. vom Ebd. losgelöst, die ersten 21 Blr. u. das letzte Bl. ganz lose; der beschädigte Rand vielfach überklebt, vielfach beschmutzt. Ebd. Pappe, stark abgenützt. Schr. in der Einleitung klein, ungleichmäßig, z. T. vokalisiert; im Text groß u. weit, ganz vokalisiert. Überschriften rot. Abschr. 19. Rabîʿ I 1266 (H. = 1849 n. Chr.).

Diwân des Šeiḫ ibn al-Fâriḍ; so in der Einleitung des Kopisten Bl. 1b—9b. Text Bl. 12b—110b.

78. — 145 Blr. (289 Textseiten.) 4°. 19 Zln. 20×15; ca. 16×11. Ebd. Leder, ausgebessert. Schr. klein, sehr wenig vokalisiert. Abschr. 4. April 1777 n. Chr.

Dîwân des Gabriel Farḥât (als maronitischer Erzbischof von Ḥaleb 1725—1732 unter dem Namen Germanos bekannt).

Hrsg. von Ṣa'îd Šarṭûnî: Beirût 1894. 2. Aufl. 8°. XXIV u. 517 S. — Vgl. C. Brockelmann in *Geschichte der christlichen Literaturen des Orients.* Lpz. 1907. S. 73 und A. Baumstark, *Die christlichen Literaturen des Orients.* II. Bd. Lpz. 1911. S. 35.

79. — 42 Blr. 4°. 16 Zln. 22×15; ca. 15×10. Zstd. alle Blr. lose. Anfang und Schluß fehlen. Am Rand durch Feuchtigkeit beschädigt und fleckig. Ebd. sehr schadhaft; die mit schwarzem Leder überzogene Pappe war zusammengeklebt aus alten Hss.-Blättern, deren zerrissene Stücke noch beiliegen. Schr. ungleichmäßig, z. T. verblaßt, wenig vokalisiert; Überschriften rot. Abschr. 18. Jahrh. — Notiz auf den Einbd.-Resten: Alle Riverite Mon . . . Di Giorgio Maestro di ling . . . araba in Nazarete. S. Casa.

Fragment aus dem vorigen.

80. — 238 Blr. (423 Textseiten.) 4°. 18 Zln. 23,3×18,0; 18×12,5. Zstd. usw. modernster Band. Schr. moderne Kursive. Überschriften und Zählworte rot. Abschr. J. 1896.

كتاب البستان „Buch des Gartens", verf. von Gabriel (ibn) Farḥât, Maronit in Ḥaleb.

Nach der Einleitung S. 1—4, der Text S. 4—421, worauf ein Inhaltsverzeichnis S. 421—423. Das umfangreiche Werk [wovon auch eine noch nicht beschriebene Hs. des 18. Jahrh. in Gr.-Folio in der orientalischen Bibliothek der Jesuiten in Beirût] ist eine in Vulgärarabisch abgefaßte Sammlung erbaulicher Erzählungen und Denksprüche, die den Apophthegmata Patrum und ähnlichen monastischen Schriften entnommen und in 2 Kapiteln mit 40, bezw. 50 Abschnitten nach Materien geordnet sind. Im I. Kap. (في الاخبار النقلية, S. 4—291) bildet je eine Reihe von „Geschichten" eine historische Illustration zu folgenden Themen: Klerus, Kirchen und Tempel, Ehrfurcht vor dem Allerheiligsten, Tugend, Barmherzigkeit und Almosen, Gebet, Fasten, Liebe, Jungfräulichkeit, Demut, Gehorsam, Reden und Stillschweigen, Sünde, Essen und Trinken, Unzucht, Raub und Diebstahl, Hochmut,

Zauberei, Gericht, Büßer, Mönche, Einsiedler, Schüler, Versuchte, Geduld, Hunger und Durst, Wein, Nachtwachen, Heimsuchungen, Krankheiten und Leiden u. ä., die Verstorbenen, Wunder und Zeichen, im ganzen 85 Erzählungen. Das II. Kap. (في المواعظ والحكم العقلية) bringt kurze Dicta über Mönchtum, Armut, Abtötung, Geduld, über die einzelnen Tugenden, den Kampf mit dem Satan usw.

81. — 186 Blr. (272 Textseiten.) 4°. 22—26 Zln. 21×15; ca. 18×10. Zstd. manchmal beschmutzt. Ebd. Pappdeckel; nicht mehr fest, ungenügend ausgebessert. Schr. klein, wenig vokalisiert; die Überschriften rot; der Textspiegel mit roter Linie eingefaßt. Abschr. 18. Jahrh.

Dîwân des Nikolaus aṣ-Ṣâ'iġ (verf. 1710—1756).

Hrsg. in 6 Aufl. Beirut 1859—1890. 8°. 320 S. — Über den Vf. (lebte 1692—1756) vgl. L. Šeiḫô in *al-Mašriq* VI (1903) S. 97—111 und P. Bacel in *Échos d'Orient* XI (1908) S. 71—76, 154—161.

Von S. 1 bis 111 u. S. 160—241, dann S. 254—272 hat der Kopist zwischen die einzelnen Strophen und Versgruppen mit roter Tinte umrahmt, je eine halbe Zeile von einem fortlaufenden Text grammatikalischer Regeln eingefügt.

82. — 65 Blr. (130 Textseiten.) 4°. 19 Zln. 21×15½; 17×11. Zstd. nicht fest im Ebd.; Anfang u. Schluß fehlen, viel beschmutzt. Ebd. schwarzes Leder mit Pressung über starker Pappe, sehr schadhaft. Schr. kräftig, nicht ganz gleichmäßig, schwarz u. rot, wenig vokalisiert. Abschr. erste Hälfte des 18. Jahrh.

Fragment eines Oktoïchos, nämlich Rest des 3. Tones (S. 1—20), 4.—8. Ton (S. 21—128). Kanon auf Ostern vom hl. Johannes von Damaskus, unvollst. (S. 129f.) mit zahlreichen Varianten gegenüber dem gedruckten Text des Okt.

83. — 186 Blr. Folio. 2 Kolumnen mit je ca. 38, später ca. 30 Zln. 34½×20; ca. 28×16. Ebd. starker, schwarzer Lederbd. mit Pressung. Schr. bis Bl. 140ᵇ klein, schwarz u. rot; von Bl. 140ᵇ an von anderer Hd. kräftig, schwarz u. violett; ungleichmäßig. Abschr. a) 19. Jahrh. b) 6. Mai 1881.

Synaxarion des ganzen griechischen Kirchenjahres.

84. — 12 Blr. (18 Textseiten.) Gr. 4°. 18 Zln. 28×20½; 22×14. Zstd. modernster Band in Halbleinwand. Neueste Kopie aus *Cod. S. Sep. ar. 35* Bl. 441 bis 450 in großer Kursive.

Lob der Makkabäer von Gregor dem Theologen.

85. — 150 Blr. (300 Textseiten.) 8°. 20 Zln. 20×13; 16×10. Zstd. ganz moderne Hs. in Halbleinwandbd. Schr. modern; rote Überschriften. Abschr. ca. 1900.

Sammlung von Väterhomilien für die Sonn- und Festtage, zum größten Teil Kopien der Hs. 38. Es entsprechen

sich S. 1—282 Nr. 1 der Hs. 85: Nr. 3 der Hs. 38; 2 : 5; 3 : 7; 4 : 8; 5 : 10; 6 : 9; 7 : 11; 8 : 12; 9 : 13; 10 : 16; 11 : 17; 12 : 14; 13 : 15; 14 : 18; 15 : 19; 16 : 20; 17 : 21; 18 : 22; 19 : 23; 20 : 24; 21 : 29; 22 : 30; 23 : 31; 24 : 25; 25 : 26; 26 : 28; 27 : 1; 28 : 4; 29 : 27. — 30) S. 282—287 Mîmar vom hl. Theodulos über den unter die Räuber Gefallenen, am 4. Fastensonntag. Inc يا اخوة واجب علينا ان نشيع ونقول ان الرب اب الرأفات الخ — 31) S. 287—292 vom hl. Johannes Chrysostomos über das geheimnisvolle Abendmahl und die Fußwaschung, am großen Donnerstag. Vgl. G. Graf, *Arabische Chrysostomoshomilien*, Tübinger Quartalschrift 1910, S. 187—195, 197—203. — 32) S. 292—298 vom hl. Ephrem dem Syrer über die Leiden des Herrn, am großen Freitag. Inc. يا اخوتى واحباى انا خائف ان اتكلم واخاطب بلسانى قولاً غير حديث الخ — S. 299f. Fihrist.

86. Sammelband von Fragmenten verschiedenen Formates und Inhaltes. Vom Ebd. noch ein kleiner Rest eines Pappendeckels vorhanden. Abschr. 18. Jahrh.

I. Bl. 1—15. 8°. 18 Zln. 17×11; 12½×7. Niederschr. um die Wende des 18. zum 19. Jahrh. (Der Schreiber nimmt in 2) das Jahr 1791 zum Exempel). Nr. 1) von anderer Hd. als 2) u. 3).

1) Bl. 1ᵃ—2ᵃ Arabisch-italienisches Vokabular (ترجمان عربى وفرنجى); die italienischen Wörter in arabischer Umschrift. Bl. 2ᵇ—7ᵇ unbeschrieben.

2) Bl. 8ᵃ—13ᵃ Astronomisch-Metoreologisches.

3) Bl. 13ᵇ Weihe der priesterlichen Kleidung. Bl. 14ᵃ Gebet beim Eintritt in die Exerzitien. Bl. 14ᵇ—15ᵇ Gebet für jene, die aus den Exerzitien kommen.

II. Bl. 16—23. 8°. 17×11. Niederschr. (in schwarz und rot) 18. Jahrh.

Bl. 16ᵃ—21ᵇ Tabellen über Beginn und Dauer der Tageszeiten im Laufe des Jahres, mit Terminangabe für landwirtschaftliche Arbeiten und das einfallende Wetter.

III Bl. 24—35. 8°. ca. 17×10. Niederschr. 19. Jahrh.

Bl. 24ᵇ—28ᵇ, 31ᵃ—34ᵃ, sodann von anderer Hd. Bl. 25ᵇ z. T., 29ᵇ, 30ᵃ, 34ᵃ z. T., 34ᵇ Arabisches Vokabular. Das Übrige unbeschrieben.

IV. Bl. 36—39 u. 47—50. Format: 15×9; unbeschrieben. Nur auf Bl. 47ᵃ sechs Verse (19. Jahrh.).

V. Bl. 40—46. Format: 15×9. Abschr. 17. Jahrh.

Kurze Lobgedichte auf Maria (بوش صداشع) nach dem Metrum عروض يا من سباني; unvollst.

VI. Bl. 51—60. 8°. 16½×11½; ca. 12×7. Die Blr. sind verbunden; richtige Ordnung: Bl. 51. 60, dann Lücke, 52—59. Anfang und Ende fehlen. Abschr. ca. 1800.

Fragment einer Erwiderung eines Christen auf Thesen und Einwände eines Moslim über Qorân u. Evangelium, Muḥammed, Paraklet u Christus (mit Anlehnung an die Disputation des Katholikos Timotheus mit dem Chalifen al-Mahdî, alias des Abû Qurra mit al-Ma'mûn).

VII. Bl. 61—64. Format: 16×10. Bl. 61ᵃ—63ᵃ unbeschrieben. Abschr. 19. Jahrh.

Bl. 63ᵇ—64ᵇ Gebet der ἀγρυπνία, griechisch in arab. Umschrift.

VIII. Bl. 65—68. 8°. 16½×11½; 12×7. Abschr. 18. Jahrh.

Fragment einer pädagogisch-aszetischen Schrift. Bl. 65ᵃ Rest eines ersten Teiles vom 7. Abschnitt. Bl. 65ᵇ: 2. Tl. „Wie tadelt der Erzieher (المرشد) seinen Sohn?" mit Zitat aus Basilios. Bl. 67ᵇ: 8. Abschnitt: Über den Empfang der Eucharistie, mit Kommuniongebeten; unvollst.

IX. Bl. 69—88. 17×11 ohne Rand. Abschr. (sehr eng) ca. 1800.

Bl. 69ᵇ—87ᵃ Brief des Kardinals Sâlârînûs in Sachen des Maṭrân's [Gabriel] der Griechen von Philadelphia, geschrieben i. J. 1700, ins Arabische übersetzt 1790.

X. Bl. 89—99. 8°. ca. 16½×10½; 11½×6½. Abschr. 18. Jahrh.

Fragment eines Lehrbuches der Logik. Bl. 89ᵃ—92ᵇ: 4. bis 8. Abschnitt vom 1. Kap. über die syllogistischen Figuren. Bl. 93ᵃ: 2. Kap. في القياس بوجه التفصيل mit 4 Abschnitten. Nach Schluß derselben Bl. 95ᵇ: „verfaßt auf Verlangen in der Stadt ʿAkkâ i. J. 1766 im Monat April". Bl. 96 unbeschrieben. Bl. 97ᵃᵇ Rest eines 3. Abschn. Bl. 97ᵇ unten: 4. Abschn.: في تقابل القضية. Bl. 98ᵇ: 5. Abschn. في عكس القضية. Bl. 99ᵃ: 2. (sic) Kap. في القضايا الشرطية mit 3 Abschn., vom 2. Abschn. noch der Anfang auf Bl. 99ᵇ.

87. — 89 Blr. (178 numerierte Textseiten.) 4°. 19—22 Zln. ca. 24×18; ca. 18×13. Zstd. aus dem Ebd. gelöst, am Rande stark fleckig. Ebd. sehr schadhafte Pappe (z. T. aus nicht alten Hss.), die wohl früher mit Leder überzogen war. Schr. ungleichmäßig; in B einige Rubra. Abschr. von A: April 1799 (in 4 Tagen) von dem Priester Miḫâ'il aus dem Flecken ترسيحا. — Nschr. Auf der letzten S. in 2 Kol. Weisheitssprüche in Versen, wahrscheinlich geschr. von dem

Bes., dessen Name öfters auf dem vorderen Ebd.-Deckel u. dem letzt. Bl. steht: Mârôn Ǧâmâtî (aus einer noch in Tyrus seßhaften Familie).

A. Aus dem Alten Testament: 1) S. 1—21 Buch Judith. 2) S. 21—30 „Buch der Lieder von Salomon". 3) S. 30 bis 50 Buch Esther. 4) S. 50—69 Buch Tobias. 5) S. 69—82 Kap. 24—26, 46—50 vom Buche des Sohnes des Sirach. 6) S. 82 bis 89 Kap 8, 9 u. 13 vom (II.) „Buche des Priesters Ezra". 7) S. 89—141 Buch Job. 8) S. 142—143 Kap. 9 vom Buche des Sohnes des Sirach.

B. Auszüge aus den Annalen des Sa'îd ibn Baṭrîq: 1) S. 143—159 Geschichte von Philipp dem Mazedonier bis Kleopatra = Ed. L. Cheikho (*CSCO* Ar. ser. III. t. VI, pars. 1) S. 56 Z. 13 bis S. 88 Z. 18. 2) S. 159—178 (mit unvermitteltem Anschluß) Geschichte der ersten vier Konzilien, stark gekürzt = *ebd.* S. 124 Z. 23 bis S. 183 Z. 14.

88. — 60 Blr. (120 Textseiten.) 4°. 17 Zln. 26×18 1/2; 18×12. Zstd Bl. 3 u. 4 lose; am Anfang und Ende fehlen mehrere Blr.; vom letzten Bl. ist der Rand abgeschnitten; stark beschmutzt und stockfleckig. Ebd. mit schwarzem Leder überzogene Pappe, gepreßt; stark abgnnützt. Schr. (von A) flüchtig, schwarz und rot, sehr wenig vokalisiert. Abschr. von A: erste Hälfte des 18. Jahrh. — von B 5) u. 7): später, aber noch 18. Jahrh. — von B 2): Wende des 18. Jahrh., vom übrigen: 19. Jahrh.

Liturgica. — A. (Älterer Teil) S. 18—119: 1) Episteln und Evangelien für die Sonntage vom 1. Fastens. bis Pfingsten (einschließlich Ostermont. u. Christi Himmelfahrt), für die Feste: Mariä Geburt, des hl. Kreuzes, Mariä Opferung, Weihnachten, Beschneidung, Epiphanie, Darstellung Jesu, Verkündigung, Verklärung, für die Feste der Engel, Apostel, Propheten, Martyrer, Erzpriester und heiligen Frauen (S. 18 bis 66). 2) Liturgie des hl. Johannes Chrysostomos (S. 67 bis 83). 3) Liturgie des hl. Basilios (S. 84—101). 4) Vorbereitungs- u. Danksagungsgebete des zelebrierenden Priesters (S. 101—108). 5) Episteln u. Evangelien für die Sonntage der Patriarchen, des Pharisäers und Zöllners, des verlorenen Sohnes, der Fleisch- und der Käseenthaltung samt vorausgehendem Samstag, für die Toten und Kranken (S. 109 bis 119).

B. (Nachschriften) S. 1—17 u. S. 120 Verschiedenes: 1) Fragmente aus dem Epiphanie-Offizium (S. 1—4). 2) Frag-

mente aus dem Osteroffizium (S. 5—9). 3) Gebet über die Palmzweige (S. 10f.). 4) Rubriken und Antiphonen aus dem Offizium für Christi Himmelfahrt (S. 11—13). 5) Evangelien für die Feste der Apostel, der Verstorbenen und des hl. Basilios (S. 14—16). 6) Anfänge der Antiphonen am Palmsonntag (S. 17). 7) Zwei Episteln: Eph. 4, 1—7 u. Gal. 3, 16—20 (S. 120).

89. — 317 Blr. (624 gezählte Textseiten). 4°. 21 Zln. 26×18; ca. 20×12. Zstd. nicht mehr fest im Ebd., viele Blätter lose; die ersten 12 Blr. spätere Ergänzung, ebenso S. 346/7, 401—404, 540/1. Lücken von je 1 Bl. nach S. 261, 305, 315. Außerdem sind verbunden und in folgender Weise zu ordnen: S. 260—1. 308/9 bis 314/5; Lücke von etwa 2 Blr. 318/9—324/5. 264/5—304/5. 329/9ff., viel beschmutzt. Ebd. schwarzes Leder (über Pappe gezogen), sehr beschädigt. Schr. ziemlich regelmäßig u. gefällig, schwarz u. rot, sehr wenig vokalisiert. Abschr. J. 7173 Ad. (= 1665 n. Chr.); von Sophronios ibn Mûsâ ibn al-ḥâǵ ibn Sulaimân aus Ṭarâbulûs, wohnhaft in Damaskus (S. 443. 624).

Synaxarion für das erste Halbjahr (Sept.—Febr.).

90. — 153 Blr. (306 Textseiten). Folio. 2 Kolumnen mit je 23 Zln. 30½×21; 25×15. Zstd. fast ganz aus dem Ebd. gelöst. Am Ende fehlen an 1 oder 2 Blr. sehr beschmutzt u. fleckig. Ebd. Holzdeckel mit schwarzem, gepresstem Leder überzogen, sehr abgegriffen u. schadhaft. Rücken fehlt. Schr. tief schwarz u. rot, Orthographie sehr fehlerhaft. Abschr. 18. Jahrh.

Pentekostarion. Das Offizium des Pfingstsonntags enthaltend auch die 3 سجدات (προσκυνήσεις). Schluß: „Sonntag der Heiligen“, unvollst. Die Übersetzung lehnt sich sklavisch ans Griechische an.

(Fortsetzung folgt.)

Dr. G. Graf.

B) FORSCHUNGEN UND FUNDE.

Alte christlich-arabische Fragmente. — Von Ludwig Rosenthals Antiquariat in München ist mir zur Feststellung des Alters und des Inhalts ein Handschriftentorso vorgelegt worden, der vor allem wegen seines paläographischen Wertes hohe Beachtung verdient. Mit Erlaubnis der genannten Firma, in deren Besitz sich die Handschrift noch befindet, gebe ich folgende Beschreibung.

Von dem ursprünglichen, ehemals sehr umfangreichen Kodex sind nur mehr der vordere Einbanddeckel und 42 starke Pergamentblätter vorhanden. Der Deckel besteht aus 13 mm starkem Holz und war mit darauf genageltem Leder überzogen; kleine Lederreste und 14 Nägel

sind noch erhalten. Nach dem 38. Blatt sind, wie an den Resten erkenntlich, 5 Blätter ausgeschnitten; auch der übrige fehlende Teil ist sichtlich mit einem Messer abgetrennt worden.

Die Blätter haben 4°-Format und sind 21,5 × ca. 17 cm groß, der Textspiegel umfaßt ca. 17 × 13 cm mit 16—17 Zeilen.

Die angewandte arabische Schrift ist die nämliche wie in dem Cod. rescr. Tischendorf II (früher in der Leipziger Universitätsbibliothek), in den Codd. Vat. ar. 71 (geschr. i. J. 885), Brit. Mus. or. 4950 (geschr. i. J. 876) und den andern aus dieser Zeit und aus den Klöstern Mâr Sâbâ und Sinai stammenden Handschriften. Vgl. Fleischer in *ZDMG* I 148 ff., VIII 584, XVIII 288 f. A. Smiths Lewis and M. D. Gibson, *Studia Sinaitica* No. XII, Frontispiece (dazu S. XVII) und Tfl. II. Eu. Tisserant, *Specimina codicum orientalium* p. 54. G. Graf, *Christlich-arab. Literatur* S. 6 f., 9—18 und *al-Machriq* VIII (1905) Facs. nach S. 260.

Demnach ist die Hs. noch dem 9. Jahrhundert zuzuteilen. Der Kolophon besagt ausdrücklich, daß sie im Kloster Sinai geschrieben wurde. Sie ist also ein weiterer Beleg für die den Kalligraphen der beiden genannten Klöster in jener Zeit eigentümliche Schriftform, die sich durch Anlehnung an den syrischen Duktus gebildet hat und der kufischen Schrift ähnlich ist. Auch dem Inhalte nach reiht sich diese Hs. ebenbürtig unter die angeführten Zeugen der in jenen mönchischen Zentren gepflegten Übersetzungsliteratur ein.

Das anderthalb Seiten umfassende Inhaltsverzeichnis am Anfang zählt, mit laufender Numerierung in griechischen Majuskeln, folgende 21 Stücke apokrypher und hagiographischer Literatur auf: 1. Mîmar, welchen Johannes, der Sohn des Zebedäus, über das Entschlafen der Herrin Maria („Martmarjam") gesprochen hat. 3. (sic) Geschichte der Apostel Petrus und Johannes von ihrer Unterweisung (تلمذة) Antiochiens. 4. Geschichte des Apostels Petrus von seiner Ankunft in Rom und seiner Unterweisung Roms. 5. Geschichte der Erscheinung des Kreuzes unseres Herrn Christus in Jerusalem (beit al-muqaddas). 6. Geschichte des Philippus und seiner Unterweisung der Bewohner von Karthagena. 7. Geschichte des Apostels Thomas und seiner Unterweisung der Bewohner von Indien. 8. Martyrium des hl. Mâr Ǧirǧis (Georgios). 9. Martyrium des hl. Mâr Theodoros (Zusatz von späterer Hand: „des Mannes mit dem Drachen" صاحب التنين). 10. Martyrium des hl. Eustatheos, seiner Frau und seiner beiden Söhne. 11. Martyrium des hl. Mâr Christophoros. 12. Geschichte des Propheten Elias (Zusatz in Nachschrift: „und seiner Himmelfahrt auf feurigen Rossen"). 13. Geschichte des gerechten Job. 14. Mîmar, welchen der hl. Mâr Afrâm über das Ende der Welt und die Ankunft des Antichrists gesprochen hat. 15. Leben (βίος) des hl. Mar Euthymios. 16. Leben (βίος) des

hl. Mâr Sâbâ. 17. Geschichte des hl. Mâr Chariton. 18. Geschichte und Lebenswandel unseres Vaters, des hl. Johannes des Barmherzigen. 19. Geschichte unseres Vaters, des Priesters, des hl. Bûlâ (Paulus), der die Teufel gefesselt hat. 20. Geschichte unseres Vaters, des hl. Mâr Antonius. 21. Mîmar, den der hl. Mâr Jakob über die Verkündigung Mariens („Martmarjam“) gesprochen hat (die Nachschrift hat den Namen Jakob ausgestrichen und Gregorios darüber gesetzt). 22. Geschichte des Propheten Daniel und seine Weissagung (Zusatz in Nachschrift: „und Geschichte der drei Jünglinge“).

Darauf folgt ein Kolophon: „Dieses ehrwürdige Buch wurde geschrieben auf dem Ṭûr Sinâ, dem heiligen Berg. Geschrieben hat es Ṯûmâ (Thomas), der Mönch, al-Ġâfâ. Für sich selbst hat er es geschrieben.“ Die folgende zweite Hälfte der Zeile ist ausradiert. Daran schließen sich übliche fromme Wünsche und Bitten.

Von dem mitgeteilten Verzeichnis enthält das Fragment noch Nr. 1, wovon nur ein Blatt am Anfang fehlt, und den Anfang von Nr. 5.

Der hier erhaltene „Mîmar von dem Entschlafen Mariens“, augenscheinlich eine Übersetzung aus dem Syrischen, ist, bei aller textlichen Verschiedenheit, inhaltlich identisch mit der von Max Enger herausgegebenen Rezension: *Joannis Apostoli de transitu Beatae Mariae Virginis liber.* Elberfeld 1854, jedoch mit dem Unterschiede, daß er referierend in der dritten Person erzählt, während die in der Engerschen Edition gegebene Fassung sich als einen Eigenbericht des Johannes in der ersten Person ausgibt. Auch weicht der Schluß in beiden stark voneinander ab: die Wundergeschichten (bei Enger S. 96 Z. 4 bis S. 103 Z. 5) fehlen hier und das Ganze schließt mit einer der Gottesmutter in den Mund gelegten Doxologie. Beide Rezensionen gehen wohl auf das nämliche syrische Original zurück.

Von der „Geschichte der Erscheinung des Kreuzes“ sind nur mehr 6½ Seiten vorhanden. Incipit: فى زمان قسطنطين الملك الكبير المومن الصالح طرح الرب فى قلب والدته القديسة الانة فكر سماوى ان تطلب وتفتش كيف يُجسد ربنا المسيح وصلبه وقيامته الخ

Letzter Satz des Fragmentes: قال لها يهودا كما يقولون لهذا الشى ثلثة ماية سنة او اقل او اكثر وانا شاب فكيف اعرف انا هذا ❖ ❖ ❖ قالت له الملكة.

Unmittelbar am Einbanddeckel sind zwei von einer anderen Hs. stammende etwas dünne Pergamentblätter verkehrt eingebunden in der Größe: 21 × 16 cm mit fast ebenso großem Textspiegel und 23 bezw. 24 Zeilen. Sie enthalten auf 3½ Seiten Fortsetzung und Schluß eines „fünften Mîmar“ und auf ½ Seite den Anfang eines „sechsten Mîmar über Josef (in Ägypten) von Mârj Ja'qûb“. Die Schrift dürfte dem

Anfang des 10. Jahrhunderts angehören (vgl. *Studia Sinaitica No. III*, Tfl. III).

Nach Bl. 38 (des ursprünglichen Bandes) ist in kleinerem Format (18 × 16 cm, Text ca. 14 × 13 cm, mit 15 Zln.) ein 8 Blr. umfassendes Fragment von dünnem Baumwollpapier eingebunden, das ungefähr um die Wende des 9. und 10. Jahrhunderts entstanden ist. Es gibt ein abgeschlossenes Ganze, nämlich das „Martyrium der hl. Wundertäter Kyros und Johannes, der drei Jungfrauen Theoktiste, Theodota und Eudoxia und ihrer Mutter Athanasia“. Incipit: ان كلمة كرازة الانجيل ذوا الخلاص لما بذرت كالزع (= الزرع) الجيد السرى. اخصبت على يدى رسل المسيح السعيدين الخ.

Desinit: كل من يقصده بامانة صحيحة كما قال ربنا فى الانجيل المقدس لتلاميذه ⁝ ولكل من يومن به ⁝ على ايديهم كل ما تسلوا فى صلواتكم بامانة ساتاخذوه ⁝ فله مجد الخ.

Auch diese beiden kleineren Fragmente sind in der eingangs bezeichneten Schrift wie der Hauptteil geschrieben und dürften gleichfalls dem Sinaikloster entstammen. — Die ursprünglich leergelassenen Seiten sind von späteren Händen mit „Weisheitssprüchen“ und Wunschformeln beschrieben.

Dr. G. Graf.

Ein illustriertes koptisches Evangelienbuch vom J. 1250. — In seinen prächtigen *Streifzügen durch die Kirchen und Klöster Ägyptens* (Leipzig-Berlin 1914) gedenkt Se. Kgl. Hoheit Herzog Johann Georg zu Sachsen S. 12f. eines vom J. 1250 datierten koptischen Tetraevangeliums im Besitze des Pariser Institut Catholique, von dessen reichem Miniaturenschmuck man baldigst eine Publikation hoffen möchte. Der hohe Herr hatte die Güte, mir die in seinem Besitze befindlichen Photographien dieses Schmuckes (Aufnahmen G. Millets) zur Einsichtnahme zur Verfügung zu stellen und mich zu den folgenden vorläufigen Mitteilungen zu autorisieren, die genügen werden, um von der ganz hervorragenden Bedeutung der bislange völlig übersehenen Hs. einen Begriff zu geben.

Wie mir Se. Kgl. Hoheit mitteilt, figuriert dieselbe als Nr. 1 in dem mir persönlich nicht zugänglichen Katalog des Bestandes der Bibliothek des Institut Catholique, den Abbé Langlois im J. 1912 herausgab. Nach dieser Quelle ist sie 236 Blätter im Format 0,250 × 0,170 m stark, von einem Priestermönche Gabriel im J. 966 der Martyrerära geschrieben und durch Horner in seiner Ausgabe des bohairischen Textes des NTs. S. XCVI—XCVIII benützt worden, während der in ihr enthaltene arabische Heiligenkalender durch Nau *PO.* X, S. 165—264: *Les ménologes des évangeliaires coptes arabes*, eine Edition

erfuhr. Im Gegensatze zu dem fraglichen Kalender ist der Text der Evangelien selbst zweisprachig: bohairisch und arabisch. Durch Amélinau im J. 1885 aus Ägypten gebracht, befand sich der Kodex, wie der Verfasser des Katalogs dem Herzog ergänzend mündlich mitteilte, zunächst im Besitze des Abbé de Broglie. Eines seiner vier Evangelistenbilder ist bei Hyvernat *Album de paléographie copte* publiziert.

Von diesen den Anfängen der Evangelien vorangehenden ganzseitigen Evangelistenbildern bieten fol. 1r° bezw. 105r° diejenigen des Matthäus und Lukas den gewöhnlichen Typus des sitzend schreibenden Autors. Markus ist fol. 65r° gegeben, wie er sein Evangelium aus der Hand des Apostels Petrus empfängt. Ich handle über den Kreis auf das antike Schema des Dichters und seiner Muse zurückgehender Darstellungen, dem sich das einordnet, in einem in den *Monatsheften für Kunstwissenschaft* erscheinenden Aufsatz. Der greise Johannes liegt fol. 174v° sinnend vor seinem geöffneten Buche. Über den Anfängen des Evangelientextes selbst sind, wie in einer umfangreichen Klasse byzantinischer Tetraevangelien mit griechischem Text über den Evangelistenbildern, ntliche Szenen dargestellt: bei Mt. fol. 2r° Christi Geburt in dem von H. Kehrer so benannten „syrisch-byzantinischen Kollektivtypus" mit offenbar sekundärer Weglassung der Magiergruppe, die von Hause aus gerade für ein Titelbild des ersten Evangeliums das Wesentliche sein mußte; bei Mk. fol. 66r° mit Bezug auf das Anfangen dieses Evangeliums mit der Predigt des Täufers die Jordantaufe; bei Lk. fol. 106r° die nur von ihm berichteten Vorgänge der Verkündigung an Zacharias, an Maria und der Heimsuchung; bei Jo. fol. 175r° wohl mit Rücksicht auf die Parakletenverheißung in den Abschiedsreden Jesu die Ausgießung des Hl. Geistes in einem Typ, der mich, abgesehen vom Fehlen des Thrones, lebhaft an das Triumphbogenmosaik von Grottaferrata erinnerte.

Den wichtigsten und umfangreichsten Teil der Illustration bilden aber drei sich auf Mt., Lk. und Jo. verteilende Serien weiterer ntlicher Szenen, von denen je sechs auf einer Seite in annähernd quadratischen Feldern vereinigt auf jeweils zwei nebeneinander stehenden Seiten sich finden. Die Anordnung zeigt die nächste Verwandtschaft mit der einen Bildseite des bekannten Gregorianischen Evangelienbuches zu Cambridge (Garrucci, Tav. 141, bezw. Beissel, *Gesch. d. Evangelienbücher in d. ersten Hälfte des Mittelalters*, Freiburg i. B. 1906, S. 89, Bild 22) oder mit fol. 194 des griechischen Evangeliars *Vat. gr. 1156* des 12. Jahrhs. (H^tes^ Etudes [Millet] B. 99). Ich möcht aber vermuten, daß in das Rahmenwerk der in drei Reihen von je zweien übereinanderstehenden Bilderfelder letzten Endes etwas von alter Rollenillustration Herkommendes umgebrochen ist. Auf das Vorliegen eines ähnlichen Umbruches in die meist zwei Bildzonen übereinander aufweisenden ganz-

seitigen Vorsatzbilder eines armenischen Tetraevangeliums vom J. 1415/16 in Jerusalem habe ich RQs. XX (1906) S. 183f. hingewiesen. Ein nächster Verwandter dieser Hs. ist das Berliner Tetraevangelium Nr. 6 des dortigen armenischen Bestandes vom J. 1450. Mit dem Ergebnis eines Nebeneinanders statt eines Übereinanders der Szenen liegt der gleiche Prozeß dem jetzt von Macler, *Miniatures arméniennes*, Paris 1913, Pl. IX—XII (Fig. 17—26) publizierten Ganzseitenbilderschmuck eines dritten ungleich älteren armenischen Vierevangelienbuches, Etschmiadzin 362 G vom J. 1057 zugrunde. Auch die Vorsatzbilder des syrischen jakobitischen Evangelistars *Rich. 7169* des British Museum (aus dem 12. Jahrh.) scheinen diesem Kreise nahe zu stehen.

Die in der koptischen Hs. dargestellten Szenen sind die folgenden:

Fol. 4v°: Magier vor Herodes; Flucht nach Ägypten; Kindermord; Predigt Johannes des Täufers; Aussätzigenheilung; Hauptmann von Kapharnaum.

Fol. 5r°: Heilung der Schwiegermutter Petri; Besessenenheilung; der Gichtbrüchige durchs Dach gelassen; Berufung des Levi-Matthäus; Heilung der Blutflüssigen; Auferweckung der Tochter des Jairus.

Fol. 18v°: Zwei Blinde vor Christus; Enthauptung des Täufers; Brotvermehrung; Verklärung; der Mondsüchtige; die Söhne des Zebedäus und ihre Mutter.

Fol. 19r°: Johannes und Petrus führen die Eselin herbei; Einzug in Jerusalem; Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen; Bethaniensalbung; Fußwaschung; Abendmahl als historische Szene der Eucharistieeinsetzung.

Fol. 56v°: Gethsemane mit zweimaliger Darstellung Christi im Gebet und bei den schlafenden Jüngern; Judaskuß; Christus gefangen geführt; Verhör vor Kaiphas; Verleugnung; Christus vor Pilatus.

Fol. 57r°: Ende des Verräters; Pilatus wäscht die Hände; Kreuztragung mit Gespräch zwischen Christus und seiner von Johannes begleiteten Mutter; Kreuzigung; Kreuzabnahme; Grablegung.

Fol. 109v°: Geburt des Täufers; zwölfjähriger Jesusknabe im Tempel; Christus in der Synagoge von Nazareth; die Bewohner von Nazareth wollen ihn von der Felsenhöhe herabstürzen; Auferweckung des Jünglings von Naim.

Fol. 110r°: Salbung durch die große Sünderin; Gleichnis vom guten Samariter als Überfall der Räuber auf den Wanderer nach Jericho; Heilung der gebückten Frau; Heilung des Wassersüchtigen; Gleichnis vom reichen Prasser und armen Lazarus; Christus und die zehn Aussätzigen.

Fol. 178v°: Hochzeit zu Kana; Christus und Nikodemus; Gespräch mit der Samariterin am Jakobsbrunnen; Gichtbrüchigenheilung an der Probatika; Christus und die Ehebrecherin; Heilung des Blindgeborenen.

Fol. 179r°: Auferweckung des Lazarus; Myrophoren und der Engel; Christus und Maria Magdalene am Ostermorgen; Christus und zwei Jünger, d. h. wohl — trotz der Zugehörigkeit des Bildes zu Jo. — Emmausgang; Betastung durch Thomas; wunderbarer Fischzug; Christus nimmt segnend von den Elfen Abschied.

Was das Ikonographische betrifft, so muß ich es mir selbstverständlich versagen, durch ein Eingehen auf Einzelnes einer künftigen Publikation vorzugreifen. Mein Gesamteindruck ist derjenige, daß es sich um die Überarbeitung einer ziemlich alten syrisch-hellenistischen Vorlage in spezifisch koptisch-orientalischer Richtung handle, wobei für letztere eine gelegentliche stark realistische Kleinmalerei, Einzelheiten der Tracht und einmal (bei der Ehebrecherin) ein Anklingen der für Koptisches so bezeichnenden Neigung zu Nuditäten als charakteristisch gelten dürften. Besonderer Beachtung möchte ich immerhin schon jetzt die Tatsache empfehlen, daß hier erstmals auch in orientalischer Kunst die — vom Karfreitags-Kontakion des Romanos angefangen — in der griechischen Kirchendichtung eine so hervorragende Rolle spielende Szene der vierten abendländischen Kreuzwegsstation erscheint. In ihrem pathetischen Gehalt läßt sich diese Darstellung der Begegnung der Mutter mit ihrem zum Tode geführten Sohne nur mit einer solchen der Kreuzigung vergleichen, die sich auf dem Deckel eines bemalten Holzkästchens aus dem Schatze der Kapelle Sancta Sanctorum findet (Grisar *Die römische Kapelle Sancta Sanctorum und ihr Schatz.* Freiburg i. B. 1908, S. 113, Bild 57). Die letztere wurzelt mit ihrer unter Tränen den Kreuzesstamm umklammernden und mit ihrer Wange die Füße des Gekreuzigten liebkosenden Madonna zweifellos im Kunstkreise des Mutterbodens auch der poetischen Marienklage d. h. Syriens.

Dr. A. Baumstark.

Bericht über die Tätigkeit der orientalischen wissenschaftlichen Station der Görresgesellschaft in Jerusalem. (Num. IV). — Zu Beginn des heurigen Berichtsjahres (Oktober 1913 bis Oktober 1914) weilten noch die beiden gleichen HH. Stipendiaten in Jerusalem wie im vorhergehenden Jahre: P. Dr. Evarist Mader und Dr. Privatdozent Dr. Adolf Rücker. Beide blieben im Orient bis zum Frühjahr 1914: Dr. Rücker bis März, Dr. Mader bis Juni; letzterer wartete die Ankunft der neuen HH. Stipendiaten ab, um sie in den praktischen Teil der Arbeiten einzuführen. Im Laufe der Wintermonate unternahmen Dr. Mader und Dr. Rücker noch mehrere gemeinschaftliche Forschungsreisen, die sie nach Petra und in das Nebogebiet wie nach Madaba, ferner ins judäische Gebirge, dann im Zickzack durch Samaria nach Galiläa führten. Dr. Mader hielt sich außerdem noch einige Zeit in

Hebron auf, um seine Untersuchungen und Aufnahmen zur Topographie der Stadt zu vervollständigen. Beide Forscher haben sehr reiches Material für verschiedene wissenschaftliche Arbeiten aus dem Orient heimgebracht. Die Forschungen von Dr. Rücker zogen hauptsächlich folgende Gegenstände in Betracht: 1) das orientalische Perikopenwesen, ein Thema, dessen Bearbeitung noch längere Zeit in Anspruch nehmen wird, besonders da es bei der jetzigen Weltlage unmöglich ist, die Handschriften ausländischer Bibliotheken einsehen zu können; 2) die syrischen Anaphorae (mit Vorbereitung von Texteditionen); 3) liturgische Hymnen, besonders solche der nestorianischen Kirche, ein Gebiet, auf dem er in Jerusalem und Beirut eine große Anzahl Texte gesammelt hat; über die syrischen Hymnarien der griechischen Patriarchatsbibliothek in Jerusalem wird er zunächst den Katalog mit einer zusammenfassenden Studie abschließen können; 4) Text des Ritus der Übergabe des syrischen „Mönchsschema" mit Untersuchungen über dasselbe. Dr. Mader seinerseits hat nach seiner Rückkehr begonnen, das von ihm gesammelte reiche Material über die Topographie und Archäologie von Hebron und der Umgegend zu bearbeiten. Seine diesbezüglichen Publikationen werden sich an diejenigen von Dr. Karge über Galiläa anschließen. Ferner befaßten sich seine Forschungen mit den alten kananäischen Kultstätten und den megalithischen Denkmälern (Menhirs, Kromlechs, Dolmen usw.). Ein Aufsatz aus seiner Feder über die *Megalithischen Denkmäler im Westjordanland* ist erschienen in der *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 1914, S. 20—44 (mit 3 Tafeln). Auf seinen verschiedenen Forschungsreisen hat er weiter eine Anzahl von byzantinischen Basilikaruinen, zum Teil an sehr abgelegenen Punkten Südjudäas, aufgenommen und wird dieses Material ebenfalls zu einer besondern Publikation verwerten.

Als neue Stipendiaten der Station trafen am 23. April gemeinschaftlich in Jerusalem ein Dr. Johann Straubinger, aus der Diözese Rottenburg, und P. Dr. Michael Huber O. S. B. aus Stift Metten. Sie begannen ihre Arbeiten, die dann aber durch den plötzlichen Ausbruch des Krieges jäh unterbrochen wurden. Dr. Straubinger mußte als Militärpflichtiger in den ersten Tagen des August nach Deutschland zurückkehren (über Damaskus, Aleppo, Konstantinopel, Bukarest); doch konnte er immerhin in den Bibliotheken von Jerusalem in den wenigen Monaten seines dortigen Aufenthaltes einiges Material sammeln, über dessen Verwertung später berichtet werden wird. P. Huber blieb allein in Jerusalem zurück. An Forschungsreisen ist unter den jetzigen Umständen natürlich nicht zu denken. Die Bibliotheken in Jerusalem sind bis auf die des griechischen Patriarchates und die der Franziskaner geschlossen. Doch wird P. Huber zunächst in Jerusalem bleiben

und den Aufenthalt für seine Legendenforschungen ausnützen so weit es möglich ist.

An Publikationen sind erschienen von Pfarrer Dr. G. Graf: *Des Theodor Abû Ḳurra Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion*, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XIV, 1; *Katalog christlich-arabischer Handschriften in Jerusalem. I. Die arabischen Handschriften des melkitischen Seminars St. Anna der Weißen Väter*, in *Oriens christianus*, 1914, I, S. 88—120 (wird fortgesetzt). Der Druck des I. Bandes der *Collectanea Hierosolymitana*, der die prähistorischen Denkmäler von Galiläa, bearbeitet von Dr. Karge, zum Gegenstande hat, ist bis Bogen 22 fortgeschritten und wird demnächst abgeschlossen werden.

Für die leitende Kommission
Prof. J. P. Kirsch.

C) BESPRECHUNGEN.

Heinrich Schumacher, *Christus in seiner Präexistenz und Kenose. Nach Phil. 2, 5—8. I. Teil: Historische Untersuchung. (Scripta Pontificii Instituti Biblici.)* Rom, Verlag des Päpstl. Bibelinstituts 1914. — XXX u. 236 Seiten.

Die vorliegende Arbeit des inzwischen zum Dozenten der ntl. Exegese an der Catholic University of America in Washington ernannten Verfassers ist der erste Teil eines von dem Päpstlichen Bibelinstitut preisgekrönten Werkes, das sich mit der schwierigen, programmatischen Stelle des Phil.-Briefes beschäftigt. Sch. hat aus praktischen Gründen den hier vorliegenden ersten Teil wieder in zwei Hauptabschnitte zerlegt: der erste ist ausschließlich der Geschichte der Erklärung des ἁρπαγμός, des punctum saliens der Stelle, gewidmet, der zweite handelt über die Erläuterungen der übrigen Ausdrücke und über die Gesamtauffassung der Verse.

Abgesehen von dem Interesse, das ein Einblick in die Erklärungen einer dogmatisch so wichtigen Stelle erwecken muß, kann der Verfasser auch mit einem sehr praktischen Resultat aufwarten: er weist nach, daß die landläufige Anschauung, es weiche die Erklärung der Griechen wesentlich von der „traditionellen", der der Lateiner, ab, eine ganz falsche ist; weitaus die größte Zahl der griechischen Väter ist ebenfalls der Ansicht, οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο bedeute: Er brauchte es nicht für ein Unrecht zu halten, gottgleiches Sein zu haben.

Der Verfasser stellt eine solide und nüchterne Untersuchung der griechischen, lateinischen und syrischen Erklärungen dieser Stelle an, die er dann noch auf die mittelalterlichen und neueren Exegeten ausdehnt; das Ganze bildet somit eine klare und gründliche Bearbeitung des umfangreichen Stoffes und gibt dem noch in Aussicht stehenden zweiten Teile ein sehr günstiges Prognostikon.

Daß nur die jeweils prägnantesten Stellen ausgewählt werden, ist ganz begreiflich, wenn man vielleicht auch im einzelnen eine andere Wahl vorgezogen hätte; bei Kyrillos von Alexandreia wäre aber doch noch die eine oder andere der sehr zahlreichen Zitate unserer Stelle im Johannes-Kommentar heranzuziehen gewesen. Ich möchte hinweisen auf die Anführung in der Erklärung zu Joh. 14, 28 (*Cyrilli in D. Joannis Evangelium ed.* P. E. Pusey Vol. II S. 515): .... παλινδρομεῖν εἰς ἰσότητα τὴν πρὸς θεὸν καὶ Πατέρα, ἣν οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγησάμενος· ἐξῆν γὰρ ἔχειν ὡς ἴδιον ἀγαθόν .... Auch die Umschreibung der Stelle, die er im Lukas-Kommentar, Homilie XI, anwendet, ist ein deutlicher Beweis seiner Stellung in dieser Frage. *De Incarnatione Dom.* (S. 45 u. 143) ist aber nach den Untersuchungen Erhardts nicht Kyrillos, sondern Theodoretos zuzuschreiben.

Den Schluß bildet eine Übersichtstabelle der verschiedenen Erklärungen, die unsere Stelle im Laufe der Zeiten gefunden hat. — Der vornehme und geschmackvolle Druck, den der Leiter des ganzen Unternehmens gewählt hat, muß rückhaltlos hervorgehoben werden.

Priv. Doc. Dr. Rücker.

Theodor Schermann, *Ein Weiherituale der römischen Kirche, am Schlusse des ersten Jahrhunderts.* München-Leipzig (Walhalla-Verlag) 1913. — IV. 79 S.

In dem von Hauler [*Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia latina*] 1900 herausgegebenen veronenser Palimpsest ist eine alte Sammlung von Kirchenordnungen (L) erhalten, aus deren griechischem Original sowohl die apostolischen Konstitutionen wie eine Reihe anderer, durch orientalische Übersetzungen erhaltener Zusammenstellungen hervorgegangen sind. Das dritte und letzte Stück der Sammlung L war schon länger aus orientalischen Quellen bekannt und hatte den wenig passenden Namen 'ägyptische Kirchenordnung' erhalten: es mag mit KO bezeichnet sein. Aus ihrem griechischen Original ist ein Abschnitt, über die Bischofsweihe, in jene Epitome des 8. Buches der apostolischen Konstitutionen eingedrungen, die zusammen mit den apostolischen Kanones in den Handschriften des Johannes Scholasticus[1] sowie in orientalischen Kanonessammlungen und Kirchenordnungen sich findet. Es versteht sich von selbst, daß die Rituale, Gebete, Satzungen und

[1] Über sie ist jetzt das grundlegende Werk von Beneschewitsch, *Die Συναγωγή in 50 Titeln und andere juristische Sammlungen des Johannes Scholasticus*, St. Petersburg 1914 [russ.], zu vergleichen.

Bräuche, welche die KO in einer, im großen und ganzen wohl überlegten Ordnung zusammenstellt, nicht erfunden, sondern mindestens zum großen Teil aus dem kirchlichen Leben heraus aufgezeichnet sind, und es würde an und für sich naheliegen die KO in jene Gattung der Διδαχή, Διδασκαλία, Διατάξεις zu verweisen, hinter deren apostolischer Etikette ein bestimmter Verfasser nicht gesucht werden darf, weil diese Literatur unpersönlich ist und nur in dem bedingten Sinne überhaupt zur Literatur gehört, als sie ohne die literarische Arbeit des oder der, sei es gleichzeitigen, sei es sukzessiven, Redaktoren nicht zustande kommt und in Buchform verbreitet wird. Aber bei der KO liegt die Sache etwas anders, ein Zeichen, daß auch hier nicht generalisiert werden darf. In L ist an richtiger [Hauler p. 101, 31], in der äthiopischen Übersetzüng an falscher Stelle eine Einleitung erhalten, durch welche die KO zu dem persönlichen Werk eines ganz bestimmten Mannes, eines Bischofs gestempelt wird; es genügt den lateinischen Text anzuführen, da er beim Kopten fehlt, der Äthiope das griechische Original stark mißverstanden hat; nur einmal hilft er ein falsches *ad* zu entfernen: „*ea quidem quae uerb⟨i prim⟩a fuerunt, digne posuimus de donationibus quanta quidem deus a principio secundum propriam uoluntatem praestitit hominibus, offerens sibi eam imaginem quae aberrauerat. nunc autem ex caritate quam in omnes sanctos habuit, producti, ad uerticem traditionis quae catecizat* [ad] *ecclesias, perreximus, ut ii qui bene ducti sunt, eam quae permansit usque nunc traditionem exponentibus nobis custodiant et agnoscentes firmiores maneant, propter eum qui nuper inuentus est per ignorantiam lapsus uel error, et hos qui ignorant, praestante sancto spiritu perfectam gratiam eis qui recte credunt, ut cognoscant quomodo oportet tradi et custodiri omnia ⟨circa⟩ eos qui ecclesiae praesunt.*“

Die Anfangsworte sind griechisch in den apostolischen Konstitutionen (8 3) erhalten; auch das, was dort folgt, modelt zwar das Original um, gibt aber doch wichtige Fingerzeige für das Verständnis, so daß auch dieser ganze Passus mitgeteilt werden muß: Τὰ μὲν οὖν πρῶτα τοῦ λόγου ἐξεθέμεθα περὶ τῶν χαρισμάτων, ὅσα περ ὁ θεὸς κατ' ἰδίαν βούλησιν παρέσχεν ἀνθρώποις καὶ ὅπως τῶν ψευδῆ ἐπιχειρούντων λέγειν ἢ ἀλλοτρίῳ πνεύματι κινουμένων ἤλεγξε τὸν τρόπον καὶ ὅτι πολλοῖς πολλάκις ἀπεχρήσατο ὁ θεὸς πρός τε προφητείαν καὶ τερατοποιίαν. νυνὶ δὲ ἐπὶ τὸ κορυφαιότατον τῆς ἐκκλησιαστικῆς διατυπώσεως ὁ λόγος ἡμᾶς ἐπείγει, ὅπως καὶ ταύτην μαθόντες παρ' ἡμῶν τὴν διάταξιν, οἱ ταχθέντες δι' ἡμῶν γνώμῃ Χριστοῦ ἐπίσκοποι, πάντα κατὰ τὰς παραδοθείσας ἡμῶν ἐντολὰς ποιῆσθε, εἰδότες ὅτι ὁ ἡμῶν ἀκούων Χριστοῦ ἀκούει, ὁ δὲ Χριστοῦ ἀκούων τοῦ θεοῦ αὐτοῦ καὶ πατρὸς ἀκούει [Luc. 10, 16].

Hier redet ein einzelner Schriftsteller, der ein Werk oder einen

Teil eines Werkes beendet hat und zu einem anderen übergeht. Im ersten Teile seiner „Rede" hat er über die Charismen gesprochen und die Gelegenheit benutzt, seinem Publikum den „falschen, abgeirrten Typus" (*imaginem quae aberrauerat* = τὸν τύπον τὸν πεπλανημένον) vorzuhalten, das heißt vor der falschen Prophetie zu warnen, die sich ein Charisma zuschrieb, das sie nicht besaß. Dann geht er über zu der κορυφὴ τῆς ἐκκλησιαστικῆς παραδόσεως: daß *„ad verticem traditionis quae catecizat ecclesias perreximus"* zu verbinden ist, zeigt erstens *perreximus*, das ein Objekt verlangt — ich hätte in meiner Schrift über die pseudo-apostolischen Kirchenordnungen S. 38[4] nicht die Übersetzung κατελάβομεν oder εἰς τόδ' ἤλθομεν ὅτι vorschlagen dürfen —, zweitens aber die Paraphrase der apostolischen Konstitutionen, die Wort für Wort dem lateinischen Text entspricht: ἐπὶ τὸ κορυφαιότατον τῆς ἐκκλησιαστικῆς διατυπώσεως ὁ λόγος ἡμᾶς ἐπείγει. Der Schriftsteller will die Hauptsache der kirchlichen Überlieferung auseinandersetzen, nämlich die Bestimmungen über die προεστῶτες τῆς ἐκκλησίας *„circa eos qui ecclesiae praesunt"*, die Bischöfe und den Klerus: er will das tun wegen eines vor kurzem aufgetauchten Irrtums. Wie der erste Teil gegen falsche Propheten, so geht der zweite gegen solche, die die Tradition über das bischöfliche und geistliche Amt nicht bewahren, das heißt gegen Schismatiker. Da der Schriftsteller beansprucht die „bis jetzt erhaltene", man kann auch sagen: apostolische „Tradition", auseinanderzusetzen, so liegt es nahe, wenn es auch nicht unbedingt nötig ist, in ihm einen Bischof zu vermuten.

Es läßt sich auch noch zeigen, welcher Bischof es gewesen ist. Hippolyt hat sowohl Περὶ χαρισμάτων wie eine Ἀποστολικὴ παράδοσις geschrieben; beide Titel stehen in dem inschriftlichen Katalog seiner Werke zusammen und beide decken sich genau mit den Büchern, die die angeführten Einleitungsworte sowohl abschließen als ankündigen. Die Polemik gegen die falschen Propheten paßt ausgezeichnet zu Hippolyt, der eifrig gegen den Montanismus gekämpft hat, und noch besser die gegen die Schismatiker: er hielt sich für den rechtmäßigen Bischof von Rom, und seine Angriffe gegen Kallist sind allbekannt. Damit aber noch nicht genug, sein Name ist geradezu überliefert. Die griechischen Texte der Epitome des achten Buches der apostolischen Konstitutionen setzen gerade über das Kapitel von der Bischofsweihe, das nicht aus jenem Buche, sondern aus der KO entnommen ist, den Titel Διατάξεις τῶν αὐτῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ χειροτονιῶν διὰ Ἱππολύτου: von hier aus ist dann der Name in die orientalischen Sammlungen geraten und hat sich an Stücke geheftet, die mit Hippolyt nichts zu tun haben oder doch Hippolytisches Gut in so entstellter Form wiedergeben, daß auf den Namen nichts mehr ankommt.

Auf Grund all dieser Indizien habe ich in meiner Schrift über

die pseudo-apostolischen Kirchenordnungen die Hypothese aufgestellt, daß die KO im wesentlichen, von einzelnen Interpolationen abgesehen, nichts anderes ist als Hippolyts Ἀποστολικὴ παράδοσις. Die Hypothese ist auch von der Kritik angenommen; ein Widerspruch von Erheblichkeit ist mir wenigstens nicht bekannt geworden. Nur Prof. Th. Schermann in München hat es nicht lassen können, diese Hypothese durch eine andere zu zerstören, die er auf sie draufpropft. Nach seiner Meinung ist nämlich der älteste Teil der KO — den er „herausgehoben" haben will — denselben Verfassern zuzuschreiben, wie der erste Klemensbrief (S. 8); es ist neben diesem „ein weiterer Fall, wo die römische Christengemeinde bezw. (S. 50) deren Oberhaupt den Primat praktisch ausübte".

Dies etwas mysteriöse pluralische Mittelwesen zwischen Gemeinde und Bischof ist nicht ohne Grund von Sch. ausgedacht; denn er beruft sich gegen meine Ansicht, daß in den Einleitungsworten Hippolyt von sich rede, darauf, daß „die Verfasser in der Mehrzahl sprechen (S. 6)". Er scheint demnach von einem schriftstellerischen Plural nichts wissen zu wollen, scheut sich aber nicht ihn unmittelbar nach den angeführten Worten selbst anzuwenden. Auch will er die Autorschaft Hippolyts nicht radikal ableugnen, sondern erklärt S. 51[3]: „Der Anteil Hippolyts von Rom ist durch die arabischen Canones Hipp. und den zweiten Teil der Epitome, die sogenannten *Constitutiones per Hippolytum*, und inschriftlich gesichert. Die wohl nur geringe Neuredaktion durch Hippolyt oder die Einführung einer bereits neuredigierten KK (eine Sigle, die Sch. überflüssigerweise für KO einführt) durch ihn darf als Bindeglied zwischen den durch die Überlieferung etwas umgestalteten Canones Hipp. und den syrischen CPH (= *Canones per Hippolytum*) gelten." Flüchtiger und unklarer läßt sich über die durch Funk, Baumstark, Beneschewitsch und mich festgestellten Tatsachen der Überlieferung nicht reden, als es in diesen geheimnisvollen, nur scheinbar gelehrten Sätzen geschieht. Die syrischen Canones per Hippolytum sind eine Übersetzung der Epitome des 8. Buches der Konstitutionen, weiter nichts; die arabischen Canones Hippolyti eine schlechte, ausgeartete Redaktion der KO: was soll da Hippolyt als „Bindeglied"? Ferner ist der „Anteil Hippolyts" an der KO gesichert in erster Linie durch die Interpretation der Einleitungsworte, durch welche die Beziehung auf die inschriftlich erhaltenen Titel erst möglich wird. Aber Sch. bestreitet diese Interpretation: dann durfte er nicht sagen, Hippolyts Anteil sei inschriftlich gesichert. Gibt er umgekehrt meine Interpretation zu, so ist seine Deutung, aus der er sich das Recht nimmt, sein Weiheritual vom Schluß des ersten Jahrhunderts „herauszuheben", nach eigenem Eingeständnis falsch. Jedenfalls zeigt die Anmerkung, daß er es zu einer auch nur leidlich klaren Anschauung über die Frage nicht gebracht hat.

Was die Auslegung nun selbst anbelangt, so übersetzt Sch. den ersten Satz, den er als „völlig klar" bezeichnet, folgendermaßen (S. 3): „In einer ersten Schrift haben wir in entsprechender Weise über Gnadengaben gehandelt und zwar alle möglichen, welche Gott von Anfang an nach seinem eigenen Willen den Menschen darbot, indem er sich denjenigen Typus (von den Menschen [soll wohl in richtigem Deutsch 'von Menschen' heißen, Anm. d. Rec.]) vorstellte, welcher in die 'Irre gegangen war'. Der letzte Satz besagt offenbar nichts anderes als daß Gott in Hinsicht auf die verirrte Menschheit (durch die Ursünde und deren Folgen) alle möglichen Gnadengaben einzelnen zukommen ließ." Ich will nicht davon reden, daß das durch Artikel und Relativpronomen determinierte τῶν χαρισμάτων ὅσα περ durch „alle möglichen Gnadengaben" so ungenau wie nur möglich wiedergegeben wird, auch nicht von dem sachlichen Unsinn, daß Gott sich „einen Typus von verirrten Menschen" vorstellt, und mich damit begnügen, daß die Übersetzung die Sch. von *offerens sibi* gibt, beweist daß er weder Übersetzerlatein noch überhaupt Latein versteht. Daß er nicht weiß, daß *sibi* in dieser Sprachsphäre für nicht reflexives αὐτῷ und αὐτοῖς stehen kann, ist noch am ersten verzeihlich.

Die Erwartungen, welche diese Probe von Sch.s Übersetzungskunst erweckt, werden durch das nicht Lügen gestraft, was er aus dem zweiten Satz herausliest: „Zweifellos wird mit *nunc* die augenblickliche Situation angegeben, unter welcher der oder die Verfasser schreiben." Das wird es zweifellos nicht; denn *nunc* ist der Gegensatz zu *uerbi prima*, τὰ πρῶτα τοῦ λόγου. Es heißt weiter: „Jetzt fahren sie (die von Sch. supponierten Verfasser) fort weiter zu belehren, da sie aus der Liebe Gottes, 'die er zu allen Heiligen hat', an die Spitze des kirchlichen Lehramts gestellt sind." Seit wann heißt denn *perreximus* so viel wie *pergimus*? Und woher nimmt Sch. den Infinitiv *docere*, den er dazu ergänzt? Ferner ist παράδοσις ἐκκλησιαστική niemals das kirchliche Lehramt, sondern der Lehrstoff, dessen Hauptsache *uertex* genannt werden kann. Daraus folgt von neuem, daß, wie oben schon gesagt, *ad uerticem traditionis* nicht zu *producti*, sondern zu *perreximus* gehört; die Liebe Gottes zur wahren Kirche — das sind *omnes sancti* — hat den Schriftsteller angetrieben das Wichtigste der Überlieferung, die die Gemeinden belehrt, auseinanderzusetzen. Damit bezeichnet er sich als inspiriert, wie es sich für einen Bischof, der das echte Charisma in Anspruch nimmt, gehört. Sch. meint in dem falsch konstruierten Glied *producti ad uerticem traditionis* einen Ausdruck für den Primat gefunden zu haben, den, um noch einmal seine Worte zu gebrauchen, die „römische Christengemeinde bezw. deren Oberhaupt praktisch ausübte". Seit das Papsttum sich den Primat vindizierte — die römische Gemeinde hat es nie getan —, würde es nie zugegeben haben, daß

es an die Spitze des kirchlichen Lehramts befördert sei (denn das heißt *producti*, nicht „gestellt“, wie Sch. dafür unterschiebt); es will den Primat vielmehr stets von Anfang an gehabt haben. So kann, auch einmal die falsche Konstruktion als möglich zugegeben, der Sinn den Sch. hineinlegt, nur durch eine kein Wort verschonende Vergewaltigung der Sprache herausgepreßt werden. Daß er sich dazu versteigt *uertex*, κορυφή mit *principalitas* in der berühmten Irenaeusstelle zu identifizieren, braucht nach den Kühnheiten, die vorangegangen sind, nicht weiter in Erstaunen zu setzen.

Immer aber ist das Ziel noch nicht erreicht, das sich Sch. nicht ohne Emphase steckt (S. 6), die Hippolyt zugesprochene Schrift um anderthalb Jahrhunderte hinaufzurücken, an den Schluß des ersten Jahrhunderts. Er bemerkt über die Schlußworte *circa eos qui ecclesiae praesunt*: „Mit den letzten Worten, auf denen der Schwerpunkt des ganzen Satzes liegt, ist der Irrtum und der Streitpunkt angegeben, weßhalb es überhaupt zweierlei Christen in manchen (wo steht das?) Gemeinden gibt. Der im Irrtum befindliche Teil ist darin schon (was bedeutet das?) falsch unterrichtet worden. Wer denkt hier nicht an die Angelegenheit in Korinth und den Brief der römischen Christengemeinde?“ Ich nicht, aus dem einfachen Grunde nicht, weil die Einleitung der KO sich auf Streitigkeiten innerhalb der Gemeinde des Verfassers beziehen muß, da mit keinem Worte von einer fremden die Rede ist, der erste Klemensbrief aber einen Eingriff der römischen Gemeinde in einen in Korinth ausgebrochenen Streit darstellt. Aber auch einmal zugegeben, daß jemand der korinthische Streit bei jenen Worten einfällt, so ist erstens zu hoffen, daß, wenn er in der Geschichte der alten Kirche auch nur leidlich Bescheid weiß, ihm noch einige andere Fälle von Streit und Schisma einfallen, und zweitens ist doch wohl die Frage erlaubt, ob ein Einfall, und besonders einer der nicht einmal gescheit ist, einen Beweis ersetzen kann? Sch. scheint seine Leser für so gutmütig zu halten, daß sie, durch jene rhetorische Frage verblüfft, nicht weiter nach Beweisen fragen, und bleibt sie einfach schuldig. Er ist seiner Sache sogar so sicher, daß er sich anheischig macht, „den Rubriken zu den Weihegebeten und letzteren selbst zu entnehmen, daß der in den Einleitungsworten erwähnte Irrtum ein Irrtum über die Grenzen der kultischen Befugnisse der einzelnen Stufen, insbesondere der Diakonen und derselbe Anlaß“ gewesen sei, „der zur Abfassung des Klemensbriefes vorlag“. Indem ich dem Leser überlasse, sich nach dem letzten Relativsatz über das Deutsch Sch.s ein Urteil zu bilden, gestatte ich mir die Frage, welchen „Rubriken“ der KO Sch. etwas entnehmen will. Die älteste und beste Redaktion der KO, die lateinische, hat überhaupt keine. Sodann mag zugegeben werden, daß die theoretische Diskussion in dem Kapitel über die Dia-

konenweihe so aussieht, als sollten ungerechtfertigte Ansprüche der Diakone zurückgewiesen werden: irgend eine Aufklärung über den Streit in Korinth, der dem ersten Klemensbrief zugrunde liegt, ist daraus nicht zu gewinnen. Denn so viel steht fest, daß es sich dabei nicht um einen Gegensatz zwischen Diakonen, Presbytern und Bischöfen handelte, sondern lediglich um die Frage, ob die Bestellung zu einem kirchlichen Amt vor Absetzung schütze oder nicht. Endlich scheint sich Sch. nicht weiter den Kopf darüber zerbrochen zu haben, ob der gleiche Anlaß, der nach seiner Meinung den ersten Klemensbrief und das Weiheritual hervorrief, in Rom und Korinth oder nur in Korinth spielte. Es wäre aber doch nicht ganz unwichtig zu wissen, ob die römische Gemeinde am Ende des ersten Jahrhunderts wirklich daran gedacht hat, ein Weiheritual zu erlassen, das auch in Korinth gelten sollte. Fast scheint es so, als sei das Schs. Meinung; jedenfalls hat er nichts getan, um den nachdenkenden Leser vor solchen Phantasien zu schützen.

Es ist schon oben gesagt, daß Sch. meine Interpretation annimmt, nach der der Schriftsteller im ersten Satz ein eigenes Werk (besser den ersten Teil des vorliegenden Werkes) mit dem Titel Περὶ χαρισμάτων schließt. Da er nun die zweite Schrift, eben die KO, seinem pluralischen Mittelwesen zwischen römischer Gemeinde und römischem Bischof zuschreibt, so muß er diesem auch Περὶ χαρισμάτων zuweisen und schreckt vor der Annahme nicht zurück, mit diesem Titel sei der erste Klemensbrief gemeint. Das ist nun allerdings das Stärkste, das er seinen Lesern zu bieten gewagt hat. Danach wird die KO oder meinetwegen das römische Weiheritual von deren „Verfassern“ als die Fortsetzung eines Briefes an die korinthische Gemeinde bezeichnet, wird ferner dieser Brief nicht ein Brief genannt, sondern erhält — ein in der altchristlichen Literatur unerhörter Vorgang — einen sachlichen Titel, endlich einen Titel, der zu ihm paßt wie die Faust aufs Auge.

Damit dürfte es genug sein. Wie Sch. sein Weiheritual „heraushebt“, es mit Stücken verziert, die er nach freier Wahl und unbeschränktem Belieben aus der apostolischen Kirchenordnung herausschneidet, wie er den Text nach den landläufigen Ausgaben abdruckt, ohne sich um die Überlieferung zu kümmern oder das kritische Material zu vermehren, was sehr nötig gewesen wäre, endlich Anmerkungen hergibt, deren Gelehrsamkeit lediglich in längst gesammelten Bibelstellen besteht, mit all dem kann ich meine Leser verschonen, ohne der Sache zu schaden oder in den Verdacht ungerechter Berichterstattung zu geraten. Ich schließe mit dem offenen Bekenntnis, daß mir nicht klar ist, warum Sch. dies Büchlein hat erscheinen lassen. Denn so ungünstig möchte ich nicht von ihm denken, daß ich ihm die Meinung

zutraue, er lege damit einem wissenschaftlichen Publikum eine wissenschaftliche Arbeit vor.

Prof. E. SCHWARTZ.

R. Graffin-F. Nau. *Patrologia Orientalis. Paris: Firmin Didot et Cie imprimeurs-éditeurs. Allemagne et Autriche-Hongrie: B. Herder à Fribourg en Brisgau.*

Les Apocryphes coptes II. Les Acta Pilati et supplément à l'Évangile des douze apôtres. Texte copte édité et traduit par le Dr. **E. Revillout:** (S. 83—166 = *Tome IX Fascicule 2*).

Diese, wohl letzte Publikation E. Revillouts († 16. Januar 1913) enthält drei Texte verschiedener Herkunft: 1) die Acta Pilati nach dem Turiner Papyrus, der sich früher im Privatbesitz von A. Peyron befunden hat, von Tischendorf teilweise nach Peyrons lateinischer Übersetzung benutzt, erstmals herausgegeben von J. Rossi, *Trascrizione di un codice copto del Museo egizio di Turino: Memorie della reale Accademia delle scienze di Torino, 2. serie, tom. XXXV* 165 ff. R. folgt der Kopie, die er bereits 1872 angefertigt hat. 2) zwei Fragmente aus *Ms. 129* der *Bibliothèque Nationale* zum Evangelium Bartholomaei, 1904 ediert von P. Lacau, *Fragments d'apocryphes coptes: Mémoires publiés par les membres de l'Institut de Caire. t. IX nr 3.* Der Text berührt sich mit demjenigen der Acta Pilati sehr nahe. Besondere Beachtung verdient das Zitat aus Lk 23, 46. 3) Aus demselben Pariser Kodex zwei Fragmente über Johannes den Täufer, welche R. als Bestandteile des Evangeliums der zwölf Apostel anspricht.

Das Hauptinteresse erweckt der koptische Text der Acta Pilati, den Tischendorf ungefähr ins 5. Jh. datiert hat. R. unterläßt jegliche Altersbestimmung, aber setzt auch den Benützer der Edition in keiner Weise in die Lage, sich ein Urteil bilden zu können. Sprachschatz und Stil reichen jedenfalls nicht aus, soweit hinaufzugehen. Soviel ergibt aber die Vergleichung mit den bisher bekannt gewordenen Rezensionen, daß der Kopte eine sehr getreue Übersetzung der von Tischendorf sobenannten Textform A darstellt. Diese Tatsache ist um so bedeutsamer, als deren handschriftliche Bezeugung im Griechischen verhältnismäßig jung ist. Tischendorfs Kodex A, *Monac. 192*, stammt aus dem 13. Jh. Trotzdem ist der Turiner Papyrus für die Textkritik wenig ergiebig. Die richtige Lesart setzt er vielleicht am Anfang voraus, wo er für Tischendorf 201, 1 Ἀνανίας προτίκτωρ ἀπ' ἐπάρχων τυγχάνων νομομαθής, was auch Mommsen auffallend war, folgenden Wortlaut bietet: **ⲁⲛⲟⲕ ⲁⲓⲛⲓⲁⲥ ⲡⲉⲡⲣⲟⲧⲉⲕⲧⲱⲣ ⲛⲉⲓ̈ⲟ ⲛ̄ϩⲉⲃⲣⲁⲓⲟⲥ ⲛ̄ϣⲟⲣⲡ,** also ἀπ' ἀρχῶν gelesen zu haben scheint. Andere Varianten beruhen auf Absicht; so in der Erwiderung des Pilatus, daß Dämonen nicht

durch Dämonen vertrieben werden T. 208, 5 ἀλλ' ἐν θεῷ τῷ 'Ασκληπιῷ] ⟨ⲁⲗⲗⲁ⟩ ϣⲁⲧⲛⲉϫ ⟨ⲇⲁⲓ⟩ⲙⲱⲛⲓⲟⲛ . . . ϩⲙ̄ ⲡⲣⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. Wo der griechische Text Unklarheiten zeigt, kehren sie im Koptischen in der Regel vergrößert wieder. So T. 263, 7 in dem Schlußurteil der Hohenpriester: εἰ ἕως τοῦ σώμμου τοῦ λεγομένου 'Ιωβὴλ τὸ μνημόσυνον αὐτοῦ γινώσκετε ὅτι ἐπικρατεῖ ἕως τοῦ αἰῶνος κτλ. Diesen sinnlosen Satz hat der Kopte schon vorgefunden und ihn zu interpretieren versuchend sklavisch weitergegeben: ϫⲉ ϣⲁ ⲥⲟⲧⲛ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲧⲉϣⲁⲩ ⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲓ̈ⲱⲃⲏⲗ ⲉⲣⲉ ⲡⲉϥⲣ̄ⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ϭⲱ ⲉϥϣⲱⲡⲉ ϥϣⲟⲟⲡ. ⲧⲉⲧⲛⲁⲉⲓⲙⲉ ϫⲉ ⲡⲉϥⲣⲁⲛ ⲛⲁⲙⲟⲩⲧⲛ ⲉⲃⲟⲗ ϣⲁ ⲉⲛⲉϩ.

Daher ist es von seiten der Textkritik in Abrede zu stellen, wenn R. meint: „*on ne peut ignorer que le document de Turin est, avec la palimpseste très fragmentaire de Vienne, la base fondamentale sur laquelle s'est appuyée la critique.*" Damit fallen aber auch weittragende Folgerungen für die Entstehungsgeschichte der Acta. Denn auf die letztgenannte Stelle baut R. hauptsächlich den Nachweis auf, daß die Schrift gnostische Einflüsse verrate. Die sämtlichen Belegstellen sind textkritisch unsicher bezw. lassen erkennen, daß schon die griechischen Abschreiber nicht wußten, was die Worte bedeuteten. Insofern der koptische Papyrus ermöglicht, das Alter der Rezension A zu bestimmen, besitzt er einen hohen Wert für die Textgeschichte. Wie fern er aber selbst schon den Anfängen steht, kann man kaum deutlicher ermessen, als wenn man die syrische Überlieferung daneben hält, die Rahmani 1908 veröffentlicht hat.

Dr. A. Allgeier.

D) LITERATURBERICHT.

(Mit freundlicher Unterstützung der Herren Pfarrverweser K. Kaiser in Norsingen und Dr. W. Lüdtke in Kiel.)

Bearbeitet vom Herausgeber.

AB. = Analecta Bollandiana. — ABKKs. = Amtliche Berichte aus den Königlichen Kunstsammlungen. — ABSA. = The Annual of the British School at Athens. — AIBL. = Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Comptes rendus. — AJPh. = American journal of Philology. — APf. = Archiv für Papyrusforschung. — B. = Bessarione. — BA. = Bollettino d'Arte. — BALAC. = Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes. — BAP. = Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg. — BbZ. = Biblische Zeitschrift. — BCMI. = Buletinul comisiunii monumentelor istorice. — BJb. = Bonner Jahrbücher. Jahrbücher d. Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande. — BKv. = Bibliothek der Kirchenväter. — BS. = Bibliotheca Sacra. — BSGW. = Berichte über die Verhandlungen d. K. Sächsischen Gesellschaft d. Wissenschaften zu Leipzig. — BV. = Bogoslovskij Viestnik. — BW. = The Biblical World. — BZ. = Byzantinische Zeitschrift. — ChrK. = Χριστιανικὴ Κρήτη. — CQR. = The

Church quarterly review. — CSCO. = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. — Dk. = Didaskaleion. — DPhH. = Dissertationes Philologicae Hallenses. — EE. = Ἐπιστημονικὴ ἐπετηρίς. — EFKhw. = Ergebnisse und Forschungen des Krankenhauswesens. — EO. = Échos d'Orient. — EPh. = Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. — Ét. = Études publiées par les PP. de la Compagnie de Jésus. — Exp. = The Expositor. — ExpT. = The Expository Times. — HA. = Handes Amsorya. — HJb. = Historisches Jahrbuch. — HStCPh. = Harvard Studies in Classical Philology. — HUG. = Ξένια. Hommage internationale à l'Université nationale de Grèce. — HZ. = Historische Zeitschrift. — IgJb. = Indogermanisches Jahrbuch. — IRSL. = Izvěstija der Abteilung für russische Sprache und Literatur der Petersburger Akademie. — JA. = Journal Asiatique. — JbAK. = Jahrbuch der Studien der kaiserl. (russischen) Archäographischen Kommission. — JbDAI. = Jahrbuch des Kaiserlichen Deutschen Archäologischen Instituts. — JBL. = Journal of Biblical Literature. — JMVa. = Journal des (russischen) Ministeriums für Volksaufklärung. — JQR. = Jewish quarterly Review. — JS. = Journal des Savants. — JTSt. = Journal of theological Studies. — K. = Der Katholik. — KhrČ. = Khristianskoe Čtenie. — KhrV. = Khristianskij Vostok. — M. = al-Machrik. — MAH. = Mélanges d'archéologie et d'histoire. — MAIA. = Mitteilungen des Kaiserlichen Archäologischen Instituts in Athen. — MFO. = Mélanges de la Faculté orientale de Beyrouth. — MSOS. = Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen. — NAMS. = Nouvelles Archives des missions scientifiques. — — NJb. = Neue Jahrbücher für das klassische Altertum usw. — NS. = Νέα Σιών. — NtSt. = Neutestamentliche Studien Georg Heinrici zu seinem 70. Geburtstage (14. März 1914) dargebracht von Fachgenossen, Freunden und Schülern. — OE. = Onze Eeuw. — OLz. = Orientalische Literaturzeitung. — Pant. = Πάνταινος. — PASCH. = Papers of the American Society of Church History. — Ph. = Philologus. — PO. = Patrologia Orientalis. — RAC. = Revue de l'art chrétien. — RB. = Revue Biblique Internationale. — RG. = Rassegna Gregoriana. — RH. = Revue historique. — RHE. = Revue d'histoire ecclésiastique. — RhM. = Rheinisches Museum. — RKw. = Repertorium für Kunstwissenschaft. — RO. = Roma e l'Oriente. — ROC. = Revue de l'Orient Chrétien. — RPA. = Revue pratique d'apologétique. — RPh. = Revue de philologie, d'histoire et de littérature anciennes. — RPhon. = Revue Phonétique. — RQH. = Revue des questions historiques. — RQs. = Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte. — RSR. = Recherches des sciences religieuses. — RStO. = Rivista degli Studi Orientali. — SbHAW. = Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. — StIFC. = Studi Italiani di Filologia Classica. — StMGBo. = Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens. — StR. = Studi Romani. — TAK. = Trudy der Geistlichen Akademie von Kiew. — TG. = Theologie und Glaube. — TLz. = Theologische Literaturzeitung. — TPMs. = Theologisch praktische Monatsschrift. — TQs. = Theologische Quartalschrift. — TR. = Theologische Revue. — TuU. = Texte und Untersuchungen. — VATL. = Vlaamische Academie voor Taal- en Letterkunde. Verslagen en Mededeelingen. — VVr. = Vizantijskij Vremennik. — WBG. = Wissenschaftliche Beilage zur Germania. — WsKPh. = Wochenschrift für klassische Philologie. — WZKM. = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. — ZDMG. = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. — ZDPV. = Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins. — ZKg. = Zeitschrift für Kirchengeschichte. — ZKT. = Zeitschrift für katholische Theologie. — ZMw. = Zeitschrift für Missionswissenschaft. — ZNtW. = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. — ZWT. = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

Römische Zahlen bezeichnen die Bände, vor denselben stehende arabische die Serien von Zeitschriften. Bei Büchern wird das Erscheinungsjahr nur vermerkt,

wenn es von dem Jahre 1914 verschieden ist. — Der OC. stand bei Kriegsausbruch in einem Tauschverhältnis mit folgenden Zeitschriften: BbZ., BZ., EO., EPh. (mit Einschluß des Pant.), M., MAIA., RB., RHE., ROC., RStO., ZDMG., ZDPV., ZNtW. Seit Kriegsausbruch ist über die Hälfte dieser Zeitschriften nicht mehr bei dem Herausgeber eingegangen. Auch war es diesem seit Monaten nicht mehr möglich, regelmäßig die Straßburger Universitäts- und Landesbibliothek zu benützen. Durch beide Umstände ist eine starke Lückenhaftigkeit des vorliegenden Berichtes bedingt, welche man vorläufig im Hinblick auf die Weltlage entschuldigen wolle. Zusendung von Separatabzügen in unser Interessengebiet einschlagender Veröffentlichungen aus anderen als den obengenannten, namentlich aus weniger verbreiteten und aus solchen Zeitschriften, die nur ausnahmsweise jenes Gebiet berühren, würde namentlich unter den augenblicklichen Verhältnissen eine möglichst erschöpfende Berichterstattung in hohem Grade fördern und wird deshalb dringender als je an die Adresse des Herausgebers in Sasbach, Amt Achern (Grhgt. Baden), Villa Rosa im Dienste der Sache erbeten. Auf solchen wolle der Titel der betreffenden Zeitschrift, sowie die Band-, Jahres- und Seitenzahl jeweils gütigst vermerkt sein.

I. Sprachwissenschaft. — Semitische Sprachen: Grimme handelt ZDMG. LXVIII 259—269 über *Semitische P-Laute*, deren er, in erster Linie vom Äthiopischen ausgehend, drei verschiedene für das Ursemitische feststellt. Barth hat auf Grund sorgfältigster Zusammenstellung des Materials *Die Pronominalbildung in den semitischen Sprachen* (Leipzig 1913. — XV, 183 S.) als scharfsinniger Beobachter verfolgt, und untersucht ZDMG. LXVIII 360—364 *Die Etymologie von arab.* إِنْ *„nicht“*, ليس *„nicht sein“*, wobei u. A. für das erstere auf äthiopisch ኢ hingewiesen und für das letztere ein Zusammenhang mit dem syrischen ܠܝܬ abgelehnt wird. *Semitische Sprachprobleme*, die ebenda 365—372, 600ff. H. Bauer erörtert, sind die von ihm verfochtene Priorität des Imperfekts dem Perfekt gegenüber, die Herkunft der Objektspartikel yāt, את usw., der Femanincharakter der paarweise vorhandenen Körperteile, sowie der Status constructus und Verwandtes. Mit der Erwerbung von Tripolis durch Italien dürfte es zusammenhängen, daß die letzten Jahre gerade innerhalb des italienischen Sprachgebiets eine stattliche Reihe von Hilfsmitteln zur Erlernung des Arabischen gebracht haben. Es seien genannt: da Aleppo und Calvaruso *La lingua araba senza maestro. Metodo pratico-teorico ad uso degli italiani* (Palermo 1912. — 372 S.), die *Primi elementi di lingua araba* von da Casteltermini (Palermo 1912. — 48 S.) und des gleichen Verfassers *Corso elementare di lingua araba ad uso delle scuole medie* (Beirut 1912. — 184 S.), Berti *Sillabario arabo ad uso degli Italiani* (Ascoli Piceno 1912. — 35 S.), Cardaḥi *Trattato di grammatica arabo-italiana con indice alfabetico italiano-arabo contenente le voci indeclinabili, preposizioni, interiezioni, avverbi e nomi usati avverbialmente* (Rom 1913. — XIII, 229 S.), die *Grammatica elementare della lingua araba per uso degli italiani compilata da un arabo* von Cattan (Rom 1912. — VI, 143 S.) und desselben *Gram-*

matica teorico-pratica della lingua araba per le scuole italiane (Città di Castello. — VIII, 372 S.), Fiecchi, دليل الطالب لدرس اللغة العربية. *Vol. I: Studio teorico-pratico della lingua araba ad uso delle scuole medie e superiori. Vol. II: Studio comparativo della lingua araba letteraria e comune* (Turin 1912. — VII, 319; V, 155 S.), Gabrieli *Manuale di arabo letterario. I. Grammatica. Prime letture* (Rom 1913. — VI, 272 S.), Di Matteo *Grammatica araba con esercizi di traduzione, dialoghi ecc.* (Tunis 1912. — 319 S.), Pacini *Nozioni grammaticali di lingua araba: fonologia e morfologia* (Florenz 1912. — 162 S.), Pizzi *Manuale della lingua araba scritta. Grammatica, Temi, Antologia, Vocabolario* (Florenz 1913. — XXII, 357 S.), Scialhub *Grammatica italo-araba con i rapporti e le differenze tra l'arabo letterario e il dialetto libico. Guida degli studiosi nella lingua degli Arabi* (Mailand 1913. — XIII, 398 S.), Strumia-El-Hoelh *Grammatichetta pratica della lingua araba, per uso dei viaggiatori, commercianti, soldati in Eritrea, Tripolitania e Cirenaica* (Turin 1912. — IV, 114 S.) und Vaccari *L'arabo scritto e l'arabo parlato in Tripolitania. Grammatica elementare pratica* (Florenz [1913]. — VIII, 187 S.). Diesen Erscheinungen entsprechen auf dem deutschen Boden eine *Kleine arabische Sprachlehre* von Harder (Heidelberg 1913. — VI, 164 S.), auf dem französischen Abderrahman *Enseignement de l'arabe. parlé et de l'arabe régulier d'après la méthode directe. Deuxième période: classes de quatrième et de troisième* (1913. — VIII, 144 S.) und eine zweite Auflage von Soualah *Méthode pratique d'arabe régulier, à l'usage de tous les établissements d'instruction* (1912. — XIII, 335 S.), auf dem englischen Amery Bey *Aid to Arabic: for officers, officials and others desirous of acquiring a general knowledge of the Arabic language* (1912. — 181 S.) und Sterling *Arabic and English idiom conversational and literary* (London 1912), auf dem spanischen Cordeira *Gramatica de Arabe literal. I.* (Beirut 1912. — XIII, 215 S.) Zur arabischen Dialektkunde ist, abgesehen von den ihr zugute kommenden Partien einzelner der genannten Lehrbücher, eine 3. verbesserte Auflage von L. Bauer *Das Palästinensische Arabisch, die Dialekte des Städters und des Fellachen. Grammatik, Übungen und Chrestomathie* (Leipzig 1913. — X, 264 S.) zu verzeichnen. — Biblische, patristische und byzantinische Gräzität: Auf den Vergleich mit der Sprache der Papyri gründen sich Dk. II 423—455 *Note di grammatica neotestamentaria* von Barale über instrumentales εἰ, zu Mk. 4,8 und 4,21 und über den Gebrauch von ἐάν statt ἄν. Deißmann hat NtSt. 115—119 erneut über das Vaterunserwort Ἐπιούσιος, Böhlig und Dibelius haben ebenda 170—177 bzw. 178 bis 189 über die Paulinischen Ausdrücke Ἐπίγνωσις ἀληθείας gehandelt. Die *5. Lieferung* des in *10. Auflage* durch Kögel bearbeiteten Cremerschen *Biblisch-theolog. Wörterbuchs der neutestamentlichen Gräzität*

(Gotha. — S. 609—768) reicht von κλῆρος bis Νοῦς. Guibert handelt RSR. IV 565—596 *Sur l'emploi d'ἐλπίς et ses synonymes dans le NT. Charis* betitelt sich *Ein Beitrag zur Geschichte des ältesten Christentums* von Wetter (Leipzig. — 224 S.), der sich auf wertvollen Untersuchungen über die Bedeutung des Wortes im NT und in gleichaltrigen außerbiblischen Quellen aufbaut. *Ein sprachliches Zeugnis für die Hellenisierung des Christentums* erblickt Deißmann ZWT. LV 260f. in dem attizistischen Optativgebrauch des Klemens von Alexandreia. Sprachliche *Untersuchungen zu Cosmas Indicopleustes* bringt eine Dissertation von Wittmann (München. — VI, 67 S.) — Mittel- und Neugriechisch: Hatzidakes hat unter dem Titel Ἑλληνικαὶ μελέται (Athen 1913. — 64 S.) eine Reihe im Laufe der Zeit erschienener Aufsätze zur mittel- und neugriechischen Philologie vereinigt wieder herausgegeben. *Mittel- und neugriechische Erklärungen bei Eustathius* werden von Kalitsunakes MSOS. XVI 2. 99—112 eingehend besprochen. Ebenderselbe leitet in dem Aufsatze Ἡ ἐν τῇ γλώσσῃ ἐκ τῆς λατρείας χρῆσις τοῦ ἑπτά HUG. 252—274 die Intensivbedeutung von ἑπτά im neueren Griechisch aus der Sprache des antiken Kultus ab. *Phénomènes de contraction en grec moderne* werden von Pernot RPhon. III 258—264 erörtert. In den *Scritti vari di erudizione e di critica in onore di Rodolfo Renier* (Turin 1912) handelt S. 981—999 Bartoli unter dem Titel *Romania e* Ῥωμανία über die verschiedene Betonung lateinischer und rumänischer Fremdwörter im Griechischen. Triantaphylides Ἡ ὀρθογραφία μας (Athen 1913. — 174 S.) tritt für Reform der neugriechischen Orthographie ein. Ein gutes Lehrbuch der Sprache ist Barths *Neugriechisch. Metoula-Sprachführer, eine verkürzte Methode Toussaint Langenscheidt* (Berlin-Schöneberg 1913. — 183 S.) — Slavische Sprachen: О происхожденіи Глаголицы *(Die Herkunft der Glagolitica)* betreffend nimmt Fortunatov IRSL. 1913 IV, 221—256 für einige Buchstaben unabhängig von Wessely zum koptischen Alphabet seine Zuflucht. — Armenisch: Aus früher allmählich in HA. erschienenen Artikeln sind Vardanians ausgezeichnete Բառաքննական դիտողութիւններ. Դասական շրջան Ա. *(Lexikalische Beobachtungen. Klassische Periode. I)* (Wien 1913.) hervorgegangen. — Georgisch und Verwandtes: Aus dem Volksmunde gesammelte Грузинскій (Картскій) глоссарій по имерскому и рачискому говорамъ *(Georgische [Kartvel.] Glossare in den Dialekten von Imeria und Rače)* wurden von Beridze (Petersburg 1913. — 76 S.) vorgelegt. Caraia handelt (Petersburg 1913. — 82 S.) Объ отношеніи абхазкаго языка къ яфетическимъ *(Über das Verhältnis der abchasischen Sprachen zu den japhetischen).* Auch Marr hat (Petersburg 1913. — 51 S.) Къ вопросу о положеніи абхазкаго языка среди яфетическихъ *(Zur Frage über die Stellung der abchasischen Sprache unter den japhetischen)* Stellung genommen, nachdem er Изъ лингви-

стической поѣздки въ Абхазію *(Von einer linguistischen Reise in Abchasien)* mitgebrachtes Material zu deren Beantwortung BAP. 1913. 303—334 der Öffentlichkeit unterbreitet hatte.

II. Orts- und Völkerkunde, Kulturgeschichte, Folklore. — Kartographie und Statistik: Auf *Die Exkursionskarte von Jerusalem und Mitteljudäa* bearbeitet von Becker und Dalman bezügliche eingehende *Erläuterungen* hat der letztere ZDPV. XXXVII 348—370 veröffentlicht, nachdem er sich ebenda 278—284 *Zu den Karten und Bildern der württembergischen Bibelausgaben* in nicht durchweg günstigem Sinne geäußert hatte. Eine als erster Wurf in seiner Art ganz ausgezeichnete Leistung ist Streits *Atlas Hierarchicus. Descriptio geographica et statistica s. romanae ecclesiae tum Occidentalis tum Orientalis iuxta statum praesentem. Accedunt nonnullae notae historicae necnon ethnographicae* (Paderborn 1913. — VII, 128, 38 S. mit 37 Karten). — Reisebeschreibungen, Geographische Schilderungen: Von Bädekers *Konstantinopel, Balkanstaaten, Kleinasien, Archipel, Cypern. Handbuch für Reisende* liegt die *2. Auflage* (Leipzig. — LXXIV, 484 S.) vor. Seinen wissenschaftlichen *Bericht über meine Reisen in Palästina im Jahre 1912* hat Kühtreiber ZDPV. XXXVII 113—123 zum Abschluß gebracht. *Die Zweiglinie 'Affule-Jerusalem der Ḥedschazbahn*, ihren geplanten Verlauf und ihre Bedeutung behandelt ebenda 267—270 Dieckmann. An populär gehaltenen Beschreibungen von Palästinareisen sind Langmesser *Palästina. Wanderskizzen aus dem Heiligen Lande* (Chemnitz 1912. — III, 139 S.) und Pailliez *Mon voyage à Jérusalem du 23 avril au 3 juin 1885* (Troyes 1912. — 123 S.) nachzutragen. Schumachers Nachrichten über *Unsere Arbeiten im Ostjordanlande* wurden ZDPV. XXXVII 123—135, 260—266 fortgesetzt. Über *Arte. Stadt und Land, ein Schatzkästlein der Natur und Kunst in Dalmatien* handelt Schleyer (Wiesbaden. — 180 S.). — Physikalische Geographie, Flora und Fauna, Wirtschaftsleben: Klein hat ZDPV. XXXVII 217—249, 297—327 *Das Klima Palästinas auf Grund der alten hebräischen Quellen* von der Bibel bis zum Talmud in reizvoller Weise behandelt. Blankenhorn bietet ebenda 180f. den üblichen tabellarischen Bericht über *Regenfall im Winter 1912/13 auf 5 Beobachtungsstationen des DPV in Palästina* und 372f. denjenigen über *Regenfall im Winter 1913/14 auf 6 Beobachtungsstationen des DPV in Palästina.* Während Dieckmann 271 in entsprechender Weise *Ergebnisse der Regenmessung in Ḥedschazbahngebiet, Winter 1913/14* vorführt und Lohmann 271ff. über *Die Assanierung Jerusalems* und ihr erfreuliches Fortschreiten eingehend berichtet, hat sodann L. Einsler 249—260 *Das Töpferhandwerk bei den Bauernfrauen von Ramallah und Umgegend* und Graf 327—348 *Die Perlmutter-Industrie in Bethlehem* besprochen, woneben an Wirtschaftsgeschichtlichem noch Fattal نظر فى حركة دمسق التجارية سنة ١٩١٢

(Bilan Commercial de Damas en 1912) M. XVII 363—376 anzuführen wäre. — Palästina und die heiligen Stätten: Eine russische Quelle des 15. Jahrhs Хожденіе Арсенія Селунскаго *(Die Pilgerfahrt des Arsenij von Saloniki)* nach Palästina, wird von Adrianova IRSL. 1913. III 195—224 neuherausgegeben und untersucht. *Die neutestamentlichen Lokaltraditionen Palästinas in der Zeit vor den Kreuzzügen* sind Gegenstand einer Arbeit von Klameth (Münster. — XII, 152 S.). Höpfl behandelt auf Grund unmittelbarer Ortskenntnis *Die Stationen des heiligen Kreuzweges in Jerusalem* (Freiburg i. B. — 119 S.) mit glücklicher Verbindung von historischer Kritik und erbaulicher Pietät. *Un texte d'Eutychius relatif à l'Éléona*, der sich in dem Berichte des arabischen Historikers über die Eroberung Jerusalems durch die Perser findet und bislange irrig auf die Justinianische Marienkirche bezogen wurde, wird durch Burtin RB. 2. XI 401—423 ausführlich erörtert. Eine Zusammenstellung der geschichtlichen Nachrichten über Ἡ Νέα Ἐκκλησία τῆς Θεοτόκου ἐν Ἱερουσαλήμ bietet Phokylides NS. XIII 667—679, nicht ohne dabei auch auf das vielumstrittene Problem ihrer Lage einzugehen. Scrimgeour *Nazareth of to day* (London 1913) bringt eine ebenso eingehende als anschauliche Schilderung der heiligen Stätten jenes Ortes. — Ethnographie: *Nationaler Bestand, berufsmäßige Gruppierung und soziale Gliederung der kaukasischen Völker* sind der Gegenstand, den *Statistisch-ökonomische Untersuchungen* von Ischchanian (Berlin-Leipzig. — VIII 81 S.) betreffen. Unter der Redaktion von Volkov begann ein Sammelwerk über Украинскій народъ въ его прошлемъ и настоящемъ *(Das ukrainische Volk in seiner Vergangenheit und Gegenwart)* (Petersburg) zu erscheinen. — Kulturgeschichte: Bei Stiglmgyr *Kirchenväter und Klassizismus. Stimmen der Vorzeit über humanistische Bildung* (Freiburg i. B. 1913. — VIII, 104 S.) kommen S. 4—32 die Griechen bis Synesios gut zu ihrem Recht. *Aus der Geschichte des Krankenhauswesens im früheren Mittelalter in Morgenland und Abendland* macht Sudhoff EFKhw. II 1—30 Mitteilungen, wobei er die betreffenden Leistungen von Byzanz sehr hoch einschätzt. Eine von dem Archimandriten Dositheos dem orthodoxen Patriarchen von Jerusalem und seiner Synode erstattete Ἔκθεσις ἐπὶ τῆς κατὰ τὸ ἔτος 1912—1913 καταστάσεως τῶν ἐν Παλαιστίνῃ ὑπὸ τοῦ Ἱεροῦ Κοινοῦ τοῦ Παναγίου Τάφου συντηρουμένων σχολῶν wurde NS. XIII 612—628 publiziert. — Folklore: Das in der griechischen Barbaralegende erwähnte Μέτρον λαμβάνειν war, wie Weyh BZ. XXIII 164ff. ausführt, das Abmessen einer Fußspur der Heiligen mit einem nachher als Amulett zu tragenden Faden, Band oder Tuchstreifen. Der Einfluß der Bibel auf Namengebung und Sprichwörter steht M. XVII 342—354, 430—436, 540—547, 621—631 in Fortsetzungen von Cheïkhos النصرانية وادابها بين عرب الجهلية *(Christianisme et Littérature avant l'Islam)* zur Rede.

Volkskundliches aus el-Qubebe bei Jerusalem haben Spoer und Hoddad ZDMG. LXVIII 233—252 in einer reichen Sammlung bekannt zu machen begonnen, für die jedoch bewußt wesentlich nur auf die muhammedanische und erst in zweiter Linie auch auf die spärliche christliche Bevölkerung Rücksicht genommen wurde. *Der böse Blick und ähnlicher Zauber im neugriechischen Volksglauben* wird durch B. Schmidt NJb. XXXI 574—613 behandelt. Der bekannte Folklorist Aničkov sucht in einem Werke über Язычество и древняя Русь (*Das Heidentum und das alte Rußland)* (Petersburg. — XXXVIII, 386 S.) unter Beigabe zweier kritisch bearbeiteter Texte den dürftigen Nachrichten möglichst viel abzugewinnen, wobei Ausblicke auch auf das Abendland sich eröffnen. Къ исторіи ложныхъ молитвъ въ южно-славянской письменности *(Über die Geschichte der „erlogenen" Gebete in der südslavischen Literatur)* handelnd bietet Jacimirsky IRSL. 1913 III 1—102. IV 10—126 eine reiche Sammlung der von ihm so genannten Texte abergläubischer Volksfrömmigkeit. Ein altrussisches Моленіе Даніила Заточника *(Gebet des verbannten Daniel)* hat an Mindalev (Kasan. — 346, XXXVI S.) seinen Sospitator gefunden. Von De Vitt werden IRSL. 1913. II 88—114 Повѣсть о новгородскомъ посадникѣ Щилѣ *(Die Erzählung von dem Novgoroder Stadtoberhaupt Ščil)* und ihre Motive einschließlich der Bedeutung seines Namens (ob = Mönch?) untersucht.

III. Geschichte. — Quellenkunde: Bei de Labriolle *Les Sources de l'histoire du Montanisme* sind in sorgfältigster Sammlung die einschlägigen *Textes grecs, latins, syriaques avec une introduction critique, une traduction française, des notes et des „indices"* (Fribourg-Paris 1913. — CXXXVIII, 282 S.) geboten. Die wichtigsten *Texte zur Geschichte des Montanismus* hat außerdem auch Bonwetsch (Bonn. — 32 S. = Lietzmann *Kleine Texte* Nr. 129) zusammengestellt. Eine erneute Untersuchung, der Batiffol BALAC. IV 81—95 *Les documents de la Vita Constantini* unterzieht, gelangt zu dem Ergebnis, daß sechs von den 15 angeblichen Kaiserbriefen, welche Eusebios mitteilt, einen einheitlichen Block arianischer Fälschungen darstellen. Von Preisigkes *Berichtigungsliste der griechischen Papyrusurkunden aus Ägypten* ist *Heft 2* (Straßburg 1913. — S. 101—196) erschienen. Von Heisenberg und Wenger in mustergültiger Publikation mit gediegenem Kommentar vorgelegte und fast sämtlich ausgezeichnet erhaltene *Byzantinische Papyri in der Königl. Hof- und Staatsbibliothek zu München* (Leipzig-Berlin. — IX, 203 S. 37 Taf.) sind den JJ. 574—594 entstammende Stücke des Archivs von Patermouthis. Wenigstens teilweise auf Urkunden der byzantinischen Zeit beziehen sich die *Notes from papyri in the British Museum* von Bell, APf. VI 100—103. Bei De Stoop *Het antisemitisme Le Byzantium onder Basilius den Mace-*

donier VATL. 1913. 449—511 wird Text und holländische Übersetzung der antijüdischen Streitschrift eines byzantinischen Geistlichen des 10. Jahrhs mit einleitenden Ausführungen über die Stellung der Juden im byzantinischen Reiche geboten. Новый еврейскій документъ о хазарахъ и хазаро-русско-византійскихъ отношеніяхъ въ X вѣкѣ *(Ein neues hebräisches Dokument über die Chasaren und die chasarisch-russisch-byzantinischen Beziehungen im 10. Jahrh.)* wird an dem Briefe eines chasarischen Juden von Kokovzev JMVa. 1913. Novemberheft. 150—172 behandelt. Письмо патріарха К-аго Θеофилакта къ Царю Болгаріи Петру *(Der Brief des Kpler Patriarchen Theophylaktos an den bulgarischen Zaren Peter)* wurde von Petrovskij IRSL. 1913. III 356—372 mit einem Faksimile der Mailänder Hs. veröffentlicht. *Nachträgliches zu den Akten des Xenophonklosters* veröffentlichte Kurtz VVr. XVIII 2. 96—107 an sechs Urkunden aus den JJ. 1320, 1352, 1618, 1620, 1784 und 1802. Περὶ τῆς ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ Κισάμου τῆς Κρήτης ἱερᾶς μονῆς τῆς ὑπεραγίας δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου τῆς κυρίας Ὁδηγητρίας τῆς ἐπικαλουμένης Γωνιᾶς handelnd bringt Lebedakes ChrK. II 3—58 Veröffentlichungen aus dem vom J. 1668 datierten Urkundenbuche des Klosters. Ἀνέκδοτοι σημειώσεις εὑρεθεῖσαι ἐν τῇ ἱερᾷ μονῇ Βελανιδίας sind NS. XIII 436—441 Gegenstand einer Publikation von Belanidiotes. Seine Sammlung von Νέαι πηγαὶ τῶν θεσμῶν τοῦ Ἁγίου Ὄρους hat Petrakakes EPh. XIII 150—165 weitergeführt. Kugeas hat BZ. XXIII 143—163 das kultur- und wirtschaftsgeschichtlich höchst interessante *Notizbuch eines Beamten der Metropolis in Thessalonike aus dem Anfang des XV. Jahrhunderts,* wie er wahrscheinlich macht, wohl des Joannes Eugenikos, aus Licht gezogen. In der Folge seiner Ἀλεξανδρινὰ Σημειώματα wurde durch Chr. Papadopulos EPh. XIII 70—75 die Ἐπιστολὴ πρὸς Κύριλλον Λούκαριν Πατριάρχην Ἀλεξανδρείας eines Bischofs Matthaios Μυρέων publiziert. Ein Βεράτιον καὶ φιρμάνιον μητροπόλεως Κρήτης vom J. 1756 wird durch Oikonomides ChrK. II 109—120 in griechischer Übersetzung mitgeteilt. Beim Amtsantritte desselben an Behörden und Private entrichtete „Geschenke“ sind die Κανονικὰ πεσκέσια μητροπολίτου Κρήτης, deren vom J. 1786 stammende Liste ebenda 59—108 Xanthudiades bekannt gibt und erläutert. Ein Ἀνέκδοτον Πατριαρχικὸν Σιγγίλιον des ökumenischen Patriarchen Kyrillos vom J. 1803 wird durch Belanidiotes NS. XIII 130—133 ediert. Durch Veselovskij und Družinin wurden in zwei weiteren Heften Памятники первыхъ лѣтъ Русскаго Старообрядчества *(Denkmäler aus den ersten Jahren des russischen Altgläubigentums)* (Petersburg 1913. — 28; 25 S. = JbAK. XXVI Nr. 4f.) erschlossen. Bei Palmieri *Un opera inedita di Fantino Kalaresso arcivescovo di Creta, sul concilio di Firenze* B. XXIX 284—294 wird die Publikation dieses Textes zu Ende geführt. Koikylides bietet NS. XIII 60—68 mit kurzer Ein-

leitung aus einer Jerusalemer Hs. Briefe des Θεόδωρος Ῥέντιος ἢ Ῥένδης ὁ Χῖος, der im 16. Jahrh. in Rom und Turin dozierte. Unter dem Titel *Une mission en Orient sous le Pontificat de Pie IV* hat Dib ROC. XIX 24—29 acht im J. 1535 ergangene Schreiben dieses Papstes zu veröffentlichen begonnen. Der hauptsächlich die Verhältnisse der Italo-Albanesen berücksichtigende *Contributo alla storia del rito greco in Italia* eines Ungenannten brachte RO. VII 272—285. 340—352. VIII 106—119. 339—360 bisher die Veröffentlichung einer Denkschrift des Mgr. G. Schiro aus dem J. 1742, eines Briefes des Kardinals Santorio an den Erzbischof von Reggio aus dem J. 1597, eines Schreibens des Erzbischofs A. Lombardi von Messina an diesen Kardinal vom J. 1588 und der Antwort des letzteren. *L'istruzione di Clemente VIII „super aliquibus ritibus graecorum" (1595) e le congregazioni per la riforma dei Greci* betreffen, die von ihm in römischen Archiven gefundenen Dokumente, deren Publikation Karalevskij B. XXIII 344—365. 466—481 eröffnet hat. Ein von Antonio Caucus, lateinischem Erzbischof von Korfu, an Gregor XIII gerichtete Denkschrift *Per la storia delle recenti eresie dei greci* hat Palmieri ebenda 366—375 mit kurzer Einleitung herausgegeben und die Veröffentlichung von *Contributi documentarii per la storia della distruzione degli Episcopati Latini in Oriente nei secoli XVI e XVII* Manucci 482—489 begonnen. Dem 18. Jahrh. entstammen die *Miscellanea di documenti che si referiscono alle relazioni della Chiesa Slava ortodossa mista colla Latina in Dalmazia*, die a. a. O. 490—512 durch Gentilizza vorgelegt zu werden anfangen. — Allgemeine und Profangeschichte: Ausführungen von Marini über *Costantino Magno e l'unione delle Chiese* B. XXIX 217—247. 393—419 beschäftigen sich mit den Gründen und Wirkungen der Verlegung der Reichshauptstadt nach Konstantinopel. In einer Arbeit über *Deux récentes controverses* RQH. XCV, 83—101 tritt Allard an zweiter Stelle zugunsten der neuerdings auf Grund des numismatischen Befundes bestrittenen Richtigkeit des Datums 312 für die Einführung des Labarums ein. Gediegene *Recherches sur la garde impériale et sur le corps d'officiers de l'armée romaine aux IVe et Ve siècles* hat Babut RH. CXIV 225—260 begonnen. Von *Untersuchungen zur ostgotischen Geschichte* im Anschlusse an Prokopios von Körbs liegt ein erster Teil (Eisenberg 1913. — VIII, 113 S.), von einer Исторія византійской имперіи *(Geschichte des byzantinischen Reiches)* von Uspenskij der I. Band (Petersburg. — XIV, 872 S.) vor. *Vol. II* von *The Cambridge medieval history planned by* Bury, *edited by* Gwatkin *and* Withney behandelt *The rise of the Saracens and the foundation of the western empire* (Cambridge 1913. — XXIV, 889 S.) Византійскій посолъ на Русь Мануилъ Комненъ *(Ein byzantinischer Botschafter nach Rußland, Manuel Komnenos)* wäre nach einer Unter-

suchung von Šestakov in *Sbornik zu Ehren von D. A. Korsakov* (Kazan 1913) 336—381 ein Sohn des späteren Kaisers Andronikos I. gewesen. *Die Balkanhalbinsel in der Zeit vor der Türkenherrschaft* betrifft eine *Topographisch historische Studie* von Wiser (Dießen vor München. — 168 S.). Ein Aufsatz von Salaville über *Un peuple de race turque christianisé au XIIIe siècle: les Comans* EO. XVIII 193—208 bietet eine einleitend bis in das assyro-babylonische Altertum zurückgreifende Gesamtbehandlung des Gegenstandes. *Der Übergang der Osmanen nach Europa im 14. Jahrh.* wird von Dräseke NJb. XXXI 476—504 behandelt. *Le siège, la prise et le sac de Constantinople par les Turcs en 1453* schildert Schlumberger (Paris. — III, 371 S., 20 Taf.) so meisterhaft, wie man es nur von ihm erwarten konnte. Über *Athen unter dem Halbmond (Ende des 17. Jahrhunderts)* liegt eine Studie von Elsner (Kopenhagen 1913. — 144 S.) vor. *Die historische und kulturelle Bedeutung des armenischen Volkes* behandeln zwei Vorträge von Kapri (Wien 1913. — 69 S.) *Der Lehnsstaat in Georgien* ist Gegenstand einer Monographie von Reimers (Leipzig. — 64 S.) Bei Hoetzsch *Rußland. Eine Einführung auf Grund seiner Geschichte von 1904—1912* (Berlin 1913. — XVIII, 550 S.) greift eine geistvolle Betrachtung ungleich tiefer, als es der Titel andeutet, in den geschichtlichen Wurzelboden der heutigen Erscheinungen. Speziell über die Три центра древнѣйшей Руси *(Drei Zentren des ältesten Rußland)* verbreitet sich Parchomenko IRSL. 1913. II 79—87. Eine *Geschichte von Montenegro und Albanien* (Gotha. — XV, 462 S.) wird Gopčević verdankt. *Istoria Statelor Balcanice in epoca modernă (Die Geschichte der Balkanstaaten in der Neuzeit)* behandeln in Buchform erschienene *Lectii tinute la Universitatea din Bucaresti (Vorlesungen gehalten an der Universität von Bukarest)* im Studienjahre 1912—13 von Jorga (Bukarest 1913. — 412 S.). — Lokalgeschichte: Über die verschiedenen Ὀνομασίαι τῆς Ἱερουσαλήμ hat Themeles NS. XIII 901—908 zu handeln angefangen. Von Phokylides wird ebenda 217—240. 337—343 Σκυθόπολις ὑπὸ τοπογραφικὴν καὶ ἱστορικὴν ἔποψιν in einer fleißigen Arbeit behandelt, die u. A. einen Abriß der ganzen älteren Kirchengeschichte der Stadt enthält. Ἡ νῆσος Σκίαθος καὶ αἱ περὶ αὐτὴν νησῖδες sind der Gegenstand einer Μελέτη τοπογραφικο-ἱστορικὴ μετὰ χάρτου καὶ εἰκόνων von Euangelides (Athen 1913. — 224 S.) — Kirchengeschichte: Von einer der Geschichte desselben gewidmeten Monographie über *The orthodox greek patriarchate of Jerusalem* von Dowling ist eine dritte Auflage (London 1913. — 171 S.) zu vermerken. *Les origines du christianisme chez les Gots* behandelt Mansion AB. XXXIII 5—30 auf Grund der hagiographischen Quellen mit dem Ergebnis, daß dieselben vor 376 noch nicht in ihrer Gesamtheit arianisch waren, sondern mindestens drei verschiedenen Kommunitäten angehörten. *Die schwarzen*

Syrer des Philostorgios wären nach Marquart TLz. XXXVIII 705—709 die Galla, bei denen sich mehrfach Spuren ehemaligen Christentums zeigen. Von Phokylides sehen sich NS. XII 866—882, XIII 76—91. 553—562 der hl. Πορφύριος ἐπίσκοπος Γάζης und XIII 605—611 ein anderer Palästinenser des 5. und 6. Jahrhs., Ὁ ἅγιος Θεόγνιος ἐπίσκοπος Βιτυλίου, eine Würdigung ihres Lebens und Wirkens gewidmet. *La réaction chalcédonienne sous l'empereur Justin (518—527)* behandelt Duchesne MAH. 1913. 337—363. Eine kleine Arbeit von Rasponi betrifft *La nomina dei vescovi suffraganei della metropoli ravennate sotto l'amministrazione bizantina* (Bologna 1911. — VIII 11 S.) *Les relations de S. Théodore Studite avec Rome* hat Van den Vorst AB. XXXII 439—447 sorgfältig verfolgt. An der Wende vom 8. zum 9. Jahrh. steht der Μιχαὴλ πρεσβύτερος καὶ σύγκελλος Ἱεροσολύμων, dessen Lebensbild Phokylides NS. XIII 733—749 durch einen Überblick über seinen literarischen Nachlaß ergänzt. Von Parchomenko wurde Начало христіанства Руси *(Der Anfang des Christentums in Rußland)* im 9. und 10. Jh. behandelt (Poltava 1913. — 302 S.) Очерки по церковно-политической исторіи Кіевской Руси X—XII в. *(Studien zur kirchenpolitischen Geschichte des Kiever Rußlands im 10.—12. Jh.)* (Petersburg 1913. — XV 414 S.) werden Priselkov verdankt. Eine Dissertation von Wellehofer über *Johannes Apokaukos, Metropolit von Naupaktos in Aetolien (ca. 1155—1233)* (Freising 1913. — 69 S.) schildert sehr gut *Sein Leben und seine Stellung im Despotate von Epirus unter Michaël Dukas und Theodor Komnenos.* Über الطائفة المارونية ولرهبانية اليسوعية فى القرنين السادس عشر والسابع عشر *(Les Maronites et la Compagnie de Jésus aux XVIe et XVIIe siècle)* handelt Cheïkho M. XVII 321—331. 445—457. Von Saba *Entre Melkites et Maronites au XVIIIe siècle (1710—1798)* erschien EO. XVIII 229—239 eine Fortsetzung. Von Photopulos wurde NS. XIII 641—652 Ὁ πατριάρχης Ἱεροσολύμων Πολύκαρπος (1808—1827) zum Gegenstand eines Aufsatzes, von Armalé M. XVII 401—423 التذكار الخمسينى لوفاة السيد انطون سميرى *(Le 50e Anniversaire de la mort du Patriarche Ant. Samhiri)* zum Ausgangspunkt einer Darstellung des Lebens und der Wirksamkeit dieses im J. 1864 an der Spitze der unierten syrischen Kirche des „reinen" Ritus verstorbenen Prälaten gemacht. *La Hiérarchie catholique en Chine, en Corée et au Japon ‹1307—1914›* behandelt ein Essai von Moidrey (Zi-ka-wei. — 301 S.) — Konziliengeschichte: Zurantonello *Il concilio di Gerusalemme* (Vicenza 1913. — 60 S.) trat für die Annahme der Identität der Apg. 15 und Gal. 2 erzählten Vorgänge ein, während Weber TQs. XCV 81—100 entschieden *Zweierlei Apostelverhandlungen über die Stellung der Heidenchristen zum Mosesgesetz (Gal. 2 und Apg. 15)* unterschieden sehen will und auch TPMs. XXIV 133—138 unter dem Titel:

Heraus aus der Sackgasse der Paulusforschung! den Kampf zugunsten dieser Annahme fortsetzt. Turner veröffentlicht JTSt. XV 161—178 griechische *Canons attributed to the Council of Constantinople, A. D. 381, together with the names of the bishops from two Patmos Mss POB', POC'*; während die Bischoflist bisher nur syrisch und lateinisch bekannt war, liegen die Kanones selbst mit Ausnahme der Nrn. 18 und 21 auch im dritten Kanonischen Briefe des Basileios an Amphilochios vor. *Zur Vorgeschichte des ephesinischen Konzils* äußert sich Schwartz HZ. CXII 237—263. Von den *Acta et Decreta Concilii Nationalis Armenorum Romae habiti anno 1911* ist die amtliche Ausgabe (Rom. — 47, 693 S.) erschienen. — Geschichte des Mönchtums: Von einer *Geschichte der frühchristlichen Askese bis zur Entstehung des Mönchstums in religionsgeschichtlichem Zusammenhang* von Strathmann behandelt ein erster Band (Leipzig. — XIII, 344 S.) *Die Askese in der Umgebung des werdenden Christentums.* Albers erörtert StMGBo. 1914. 345ff. die Frage: *Ist der bei Kassian Instit. 5 37ss. erwähnte Einsiedler Archebios identisch mit dem in Collat. 11,2 genannten Bischof Archebios von Panephysis?* Eine *Étude sur les moines d'Égypte depuis le concile de Chalcédoine (451) jusqu'à l'invasion arabe (640)* (Paris. — VIII, 195 S.) hat van Cauwenbergh zum Verfasser. Über *Das Kloster zum hl. Kreuz bei Jerusalem* verbreitet sich Lübeck K. 4. XIII 355—369. — Chronologie: Von Lebedev wird VVr. XVIII 148—389 Изъ исторіи древнихъ пасхальныхъ цикловъ *(Aus der Geschichte der alten Osterzyklen)* speziell 19-лѣтній циклъ Анатолія Лаодикійскаго *(Der 19jährige Zyklus des Anatolios von Laodikeia)* sehr eingehend besprochen. Von Stepanov wird IRSL. XVIII 115—131 Замѣтка объ изслѣдованіи *Bury* болгарскаго лѣтосчисленія *(Eine Bemerkung zu Burys Untersuchung über bulgarische Zeitrechnung)* gemacht. Nach Mikkolas Ausführungen über Тюркско-болгарское лѣтосчисленіе *(Turko-bulgarische Zeitrechnung)* ebenda 243—247 soll von den stets paarweise vorkommenden bisher unerklärten Wörtern im Imennik jeweils das erste ein Jahr eines 12jährigen Zyklus, das zweite einen Monat bezeichnen. — Gegenwart: Die von Lacomte und Gioberret bearbeitete *Chronique des Eglises orientales* EO. XVIII 257—266 bezieht sich auf die georgianischen Armenier, das griechische Patriarchat Konstantinopel, die unierten und orthodoxen Rumänen und Rußland. Das letztere steht in der im übrigen noch Berichte aus Grottaferrata, Rom, Bulgarien und Galizien bringenden anonymen *Cronaca* RO. VII 312—320. 370—384, VIII 50—64. 123—127. 182—192. 243—254. 367—380 im Vordergrunde des Interesses, wobei neuerdings namentlich die durch den Weltkrieg geschaffenen Verhältnisse und Probleme Beachtung finden. Über *Het karakter der griekische Kerken de toekomst van hat hellenisme* handelt de Zwaan OE. XIV 1. 382—408. *Le dilemme de l'évolution*

religieuse en Russie wird RPA. XVII 359—362 durch d'Herbigny in Kürze beleuchtet. Die Frage: *Qui protégera l'Athos?* untersucht ein Ungenannter Ét. CXXXVIII 145—170 mit Rücksicht auf die *Rivalités religieuses et politiques entre la Russie et la Grèce.* Als Ἄδικοι μομφαί werden Pant. VI 245—248 von Chr. Papadopulos die wegen seiner Stellung den onomatolatrischen Athosmönchen gegenüber gegen das ökumenische Patriarchat gerichteten russischen Klagen zurückgewiesen. Über Οἱ Ῥῶσσοι ἐν Παλαιστίνῃ verbreitet sich ebenda 197—204 Papamichaël. In anonymen Ausführungen wird RO. VIII 77—88 unter dem Titel *La Guerra e la Croce* schon jetzt ins Auge gefaßt, was sich an möglichen Folgen für das religiöse Leben Rußlands aus dem gewaltigen Völkerringen der Kriegszeit in Zukunft ergeben dürfte, und 135—151 bezüglich der Gegenwart über *La Chiesa dominante russa e la guerra* gehandelt. — Das Unionsproblem: Dugouts *„Tu es Petrus"* überschriebene Artikelserie über *Le schisme gréco-russe et la primauté Pontificale* kam RO. VII 333—339 zum Abschluß. Eine anonyme Arbeit über *Benedetto XIV e le Chiese Orientali* RO. VIII 203—213. 263—273 beleuchtet anläßlich der Thronbesteigung Sr. Heiligkeit Papst Benedikts XV. die Verdienste seines großen Namensvorgängers um die orientalischen Kirchen. *L'Unione delle Chiese Orientali con la Romana e la formazione dei nuovi Stati Balcanici* würdigt Marini B. XXIX 523—527 in ihrem Verhältnis zueinander. Bei Palmieri *La filosofia della storia dello scisma orientale secondo Vladimiro Solovev ed Eugenio Trubekoi* B. XXIX 323—335 beginnen zunächst die einschlägigen Anschauungen des ersteren ausführlich dargelegt zu werden. Ein Ungenannter wirft RO. VIII 65—76 unter dem durch den Titel *Pio X e le chiese orientali* gekennzeichneten speziellen Gesichtspunkt einen Rückblick auf das Pontifikat des heimgegangenen Papstes. Die gleichfalls anonymen Betrachtungen über *Il Processo di Leopoli, l'„idea Cirillo-Metodiana" e l'unità cattolica* gelangen RO. VII 257—271 zum Abschluß. Doch ist ihr Verfasser ebenda 325—332 unter dem Titel *Ancora del Processo di Leopoli e delle cortesie „interconfessionali"* nochmals auf den Gegenstand zurückgekommen, während VIII 257—262 Zabughin mit Rücksicht auf den Weltkrieg sich über *La questione religiosa in Galizia e la stampa Occidentale* verbreitet. Die *kirchliche Einigung der Balkanstaaten* erörterte *Eine völkerrechtliche Studie* von Bachstübner (Stettin 1913. — 37 S.)

IV. Dogma, Legende, Kultus und Disziplin. Verhältnis zu Nichtchristlichem: Ein Aufsatz von Case über *Christianity and the mystery religions* BW. XLIII 3—16 sucht einem Einfluß der letzteren auf das Christentum an liturgischen und anderen religiösen Texten zu erhärten. Von Clemen werden NtSt. 26—39 *Isiskult nach Apulejus, Metamor-*

phosen 11 und das Neue Testament mit sehr anerkennenswerter Besonnenheit nebeneinander gehalten. Höchst interessante Ausführungen von R. Harris *On the name „Son of God“ in Northern Syria* ZNtW. XV 98—113 leiten den auf christlichem Boden einigermaßen befremdenden Namen Barlâhâ aus dem Kulte des Jupiter Dolichenus und einer demselben verwandten Luftgottheit der Osrhoëne ab. Während über *Indien und das Christentum* zusammenfassend *Eine Untersuchung der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge* von Garbe (Tübingen. — VIII, 301 S.) handelt, untersuchte Faber speziell *Buddhistische und neutestamentliche Erzählungen* mit Bezug auf *Das Problem ihrer gegenseitigen Beeinflussung* (Leipzig 1913. — 4, 70 S.) in sehr vorsichtig abwägender Weise, die ihn der Annahme einer Beeinflussung Indiens vom christlichen Westen her günstiger sein läßt als der entgegengesetzten. — Lehre und Lehrentwicklung; Häresien: Eine lesbare Darstellung des Gnostizismus lieferte Jurij Nikolaev unter dem Titel Въ поискахъ за божествомъ *(Auf der Suche nach der Gottheit)* (Petersburg 1913. — 526 S.). Schulte verfolgt *Die Entwicklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginn der Scholastik* (Paderborn. — VI, 147 S. = Ehrhard-Kirsch *Forschungen zur christl. Literatur- u. Dogmengeschichte* XII. 2). Von Rauschens *Florilegium Patristicum* bringt der *Fasc. IX* in gleichmäßiger Berücksichtigung von Morgen- und Abendland die *Textus Antenicaeni ad primatum Romanum spectantes* (Bonn. — VI. 60 S.). In sehr anregender Weise wird durch v. Ungern-Sternberg *Der traditionelle alttestamentliche Schriftbeweis „De Christo“ und „De Evangelio“ in der alten Kirche bis zur Zeit Eusebs von Caesarea* (Halle 1913. — VIII, 304 S.) mit dem Ergebnis behandelt, daß seit zirka 140 demselben ein ganz bestimmter, wenn auch nicht geradezu unverbrüchlich gleicher Zitatenschatz zugrunde gelegt worden sei. Auf die Bestreitung der geschichtlichen Glaubwürdigkeit der ephesinischen Johannestradition abzielende Ausführungen von Schwartz über *Johannes und Kerinthos* ZNtW. XV 210—219 gehen von einer treffenden Herausstellung der Zwiespältigkeit der den letzteren betreffenden Überlieferung aus, in der dem kleinasiatischen gnostischen Doketen des nachapostolischen ein palästinensischer fanatischer Judenchrist des apostolischen Zeitalters gegenüberstehe. *Die Engel- und Dämonenlehre der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts und ihr Verhältnis zur griechisch-römischen Dämonologie* erörtert Andres (Leipzig 1913. — 53 S.). Bei de Labriolle *La Crise Montaniste* (Paris 1913. — XX, 607 S.) interessieren vom Standpunkte christlich-orientalischer Studien aus das dem ursprünglichen asiatischen Montanismus gewidmete 1. Buch und am Schlusse des 4. die Verfolgung des Weiterlebens des Montanismus im Osten seit dem 3. Jahrh. Къ исторіи аріанскаго спора до перваго вселенскаго собора *(Zur Geschichte des arianischen Streites bis zum*

ersten ökumenischen Konzil) liegen KhrČ. 1913. Juli-August 872—898. Oktober 1176—1200 Untersuchungen von Brilliantov vor. Ein vorzügliches Buch von Niessen über *Die Mariologie des heiligen Hieronymus. Ihre Quellen und ihre Kritik* (Münster 1913. — VIII, 250 S.) faßt immer wieder die Entwicklung bis Hieronymus ins Auge, wobei auch der Osten ausgiebigst Berücksichtigung erfährt. Seine Arbeit über *Die Eschatologie des hl. Johannes Chrysostomus und ihr Verhältnis zu der origenistischen* hat Schievietz K. 4. XIII 271—281, 370—379. 436—448 zu Ende geführt, seine Artikelserie *Il Primato di S. Pietro e de' suoi successori in S. Giovanni Crisostomo* Martini B. XXIX 316—322 fortgesetzt. Eine Untersuchung *De Agnoetarum doctrina* von Marić (Zagrab. — VIII, 122 S.) führt sich als ein *Argumentum patristicum pro omniscientia Christi hominis relativa* ein. Von Palmieris großer *Theologia dogmatica orthodoxa (Ecclesiae graeco-russicae) ad lumen catholicae doctrinae examinata et discussa* sind die *Prolegomena* des *Tomus II* (Florenz 1913. — 198 S.) erschienen. Eine Fortsetzung von Jugie *La doctrine des fins dernières dans l'Église gréco-russe* behandelt speziell das Problem des Zeitpunktes, in welchem die abschließende ewige Vergeltung eintritt, bezw. des Schicksals der Seele bis zum allgemeinen Gericht. N. Popov handelt IRSL. 1913. I 173—179 über Іосифа Волоцкаго сказаніе объ ереси жидовствующихъ по спискамъ Великихъ Миней *(Die Erzählung des Josif Volockij über die Häresie der Judaisten nach den Hss. der Großen Menäen).* Historische Skizzen hat neben einer Übersicht über die Gesetzgebung betreffend der Altgläubigen und Sekten in Rußland unter dem Titel Борьба за вѣру *(Der Kampf um den Glauben)* Josević-Borodaevskaja (Petersburg 1912. — XXX, 656 S.) geliefert. Von Graß *Die russischen Sekten* erschien *II. Band: 2. Hälfte: Die Weißen Tauben oder Skopzen, nebst Geistlichen Skopzen, Neuskopzen u. a. — Geschichte der Sekte bis zur Gegenwart. Darstellung der Sekte* (Leipzig. — XI, S. 449—1016). Zur Geschichte der Chlysten und Skopzen ist ferner Rozanov Апокалипсическая секта *(Die apokalyptische Sekte)* (Petersburg. — 207 S.) zu notieren. Ein Beitrag zur Geschichte der Sekte der Popenlosen ist endlich auch der Aufsatz des Archimandriten Nikanor über „Великая наука" Раймунда Люллія въ сокращеніи Андрея Денисова *(Die „Große Wissenschaft des Raimundus Lullus in der Verkürzung A. Denissovs)* IRSL. 1913. II 10—36. Ein A. K. handelt NS. XIII 766—775 Περὶ τῆς ἐν Ἁγίῳ Ὄρει ἀναφανείσης αἱρέσεως τῶν Ὀνοματοθεϊστῶν. — Legende: *De heilige Menas* und seine Legende hat eine den Gegenstand jedenfalls keineswegs erschöpfende holländische Arbeit von Miedema (Rotterdam 1913. — IX, 135 S.) zum Vorwurf. *Gli „Acta" di S. Illuminata* hat Maturo RO. VII 101—118. 286—291. VIII 31—39. 86—90. 214—250 höchst eingehend behandelt, wobei sich ihm u. A. ergibt, daß

die jedes geschichtlichen Kernes entbehrende lateinisch-abendländische Legende von den griechischen Akten einer im Osten am 20. März gefeierten hl. Photina inspiriert sein dürfte. Von Markov werden IRSL. 1913. I 49—86 Повѣсть о Волотѣ и ея отношенія къ Повѣсти о св. градѣ Іерусалимѣ и къ стиху о Голубиной книгѣ *(Die Erzählung von Volot und ihre Beziehungen zur Erzählung von der hl. Stadt Jerusalem und zur Golubinaja Kniga)* untersucht. — Liturgie: Ein 'Εγχειρίδιον χριστιανικῆς 'Αρχαιολογίας von Dorbos (Athen 1913. — 352 S.) beschäftigt sich in seiner ersten Hälfte mit dem Gesamtgebiet der Liturgie. *Das Vaterunser* sah sich von Hensler *Text- und literarkritische Untersuchungen* (Münster. — XII, 96 S.) gewidmet, in denen S. 66ff. auch über das Gebet des Herrn in der altchristlichen Literatur bis Origenes und in den Apokryphen gehandelt wird. Αἱ 'Αγάπαι ἐν τῇ ἀρχαίᾳ Χριστιανικῇ 'Εκκλησίᾳ sind NS. XIII 686—708. 801—814 Gegenstand einer Darlegung von Archatzikakes. *Die Epiklese in den griechischen und orientalischen Liturgien* hat Höller HJb. XXXV 110—126 aufs neue besprochen, ohne wirklich neue Gesichtspunkte zu gewinnen. Als eine Musterleistung verdient hervorgehoben zu werden das von Ratti und Magistretti bearbeitete *Missale Ambrosianum duplex (Proprium de tempore) editt. Puteobondlianae et Typicae (1751—1902) cum critico commentario continuo ex manuscriptis schedis* Ant. M. Ceriani (Mailand 1913. — XXIV, 476 S.); den Berührungen des ambrosianischen Ritus mit orientalischer Liturgie wird an der Hand des unschätzbaren liturgiegeschichtlichen Hilfsmittels erst richtig nachgegangen werden können. Heitmüller ΣΦΡΑΓΙΣ. NtSt. 40—59 leitet diese Taufbezeichnung von dem Gebrauche des Namens Jesu bezw. der trinitarischen drei „Namen" ab. Bei Chaîne *Le Rituel Ethiopien* bringen die beiden Fortsetzungen *Rituel de la confirmation et du mariage* und *Rituel de l'Extrême Onction* B. XXIX 250—283 bezw. 420—451 die betreffenden liturgischen Texte in Original und Übersetzung, im zweiten Falle zunächst in der jüngeren aus dem Arabischen übertragenen Redaktion des Galawdewos. Von Schusters *Storia della Liturgia in relazione con lo sviluppo del canto sacro* handelt die neueste Fortsetzung RG. XIII 139—150 *Delle preci orarie nel Nuovo Testamento e nei due primi secoli della chiesa,* wobei von orientalischen Zeugen besonders Klemens von Alexandreia und Origines berücksichtigt werden. *Zwei altchristliche Gebete* in griechischer Sprache hat nach einem Berliner Papyrus C. Schmidt NtSt. 66—78 bekannt gemacht; es sind ein Gebet zum Morgengottesdienst am Samstag wohl des 4. und ein Fastengebet für Freitag anscheinend sogar noch des 3. Jahrhs. Von einer historisch-homiletischen Untersuchung über Уставныя чтенія *(Liturgische Lektionen)* von Vinogradov liegt ein Heft 1 (Sergiev Posad) vor. Ein RO. VIII 1—20 veröffentlichter Vortrag von Pellegrini *Il Pri-*

mato di S. Pietro nella liturgia greca gibt eine geschickte Zusammenstellung der in Betracht kommenden Äußerungen liturgischer Texte. Der NS. XIII 482ff. von einem A. K. erstattete Bericht über die Ἀνακήρυξις νέου Ἁγίου ἐν τῇ Ῥωσικῇ Ἐκκλησίᾳ, nämlich des Patriarchen Hermogenes, die am 12. Mai a. St. in Moskau erfolgte, ist beachtenswert wegen der Schilderungen der liturgischen Feiern, welche diese „Kanonisation" begleiteten. — Heortologie: An dem von Kekelidze veröffentlichten georgischen Kanonarion wird auf Grund einer russischen Besprechung durch den Archimandriten Kallistos NS. XIII 541—552 ein Ἀρχαῖον Ἱεροσολυμιτικὸν Τυπικὸν τοῦ Π. Τάφου καὶ ἡ ἐν αὐτῇ περιλαμβανομένη τελετὴ τῆς ἑορτῆς τῆς Χριστοῦ γεννήσεως ἐν Βηθλεέμ behandelt. Αἱ τῆς Ζωηφόρου Ἀναστάσεως τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ ἱεραὶ τελεταὶ τῆς Ἁγιωτάτης τῶν Ἐκκλησιῶν μητρός, die ebenda 624—635 ein J. M. schildert, sind die nächtliche Osterfeier und die Vesper am Nachmittag des Ostersonntags nach dem modernen griechischen Ritus von Jerusalem. Unter dem Titel *La Settimana Santa degli Italo-Greci* verteidigt gegen die unter demselben Titel geltend gemachten Bedenken eines Orthodoxen nunmehr der dortige katholische Papas Luzi RO. VII 353—364 auch den lokalen Karwocheritus von *Piana dei Greci*. — Kirchenmusik: Bei Tillyard *The acclamation of emperors in Byzantine ritual* ABSA. XVIII 239—260 wird der entsprechende Text auf Johannes VIII. Palaiologos aus einer ihn mit Noten begleitenden Athoshs. vom J. 1433 publiziert und zum Ausgangspunkte eingehender Forschungen über das byzantinische musikalische System des 13.—18. Jahrhs. gemacht. Seine Γνῶμαι περὶ τῆς καθ' ἡμᾶς Ἐκκλησιαστικῆς Μουσικῆς werden NS. XIII 442—449. 709—716 von Bambudakes geäußert. — Kirchenverfassung, kirchliches und profanes Recht: Rauschen *Eucharist and Penance in the First Six Centuries of the Church* (London 1913. — VII 257 S.) ist eine *Authorized translation from the second german edition* des wertvollen Buches. Einen wichtigen Beitrag zur Geschichte des kirchlichen Lebens und der Bußdisziplin im alten Rußland liefert Smirnov Древне-русскій духовникъ *(Der altrussische Beichtvater)* (Moskau. — VIII, 290, 568 S.). Juškov bietet Очерки изъ исторіи приходской жизни на сѣверѣ Россіи въ XV—XVI вв. *(Skizzen aus der Geschichte des Pfarrei-Lebens in Nordrußland im 15.–17. Jahrh.)* (Petersburg 1913. — 134 S. = IbAk. XXVI Nr. 2). Seine umfassende Arbeit über Ἡ ἐκκλησιαστικὴ νομοθεσία τοῦ αὐτοκράτορος Ἰουστινιανοῦ τοῦ Α' hat Alibizatos NS. XIII 257—275. 563—583. 653—666. 876—885 weitergeführt. Durch den Archimandriten Kallistos wird ebenda XII 804—816, XIII 33—59. 197—216. 344—359 Τὸ ζήτημα περὶ τῆς διγαμίας τοῦ κλήρου in seiner geschichtlichen Entwicklung von der ältesten Zeit an verfolgt. Rhalles hat EE. IX 79—98 Περὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν κωδώνων κατὰ τὸ δίκαιον

τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας und 99—130 Περὶ τῆς καθιερώσεως τῶν ναῶν κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας gehandelt. Über *Die Organisation des ökumenischen Patriarchats Konstantinopel* hat Lübeck WBG. 1914. 177—180. 189 ff. 196—199 eingehend referiert. Unter dem Titel *Lois et règlements de l'Église roumaine* begleitet EO. XVIII 240—248 Catoire eine Übersetzung des geltenden Statuts derselben mit erläuternden Anmerkungen. *Der hierarchische Rang des griechisch-melchitischen Patriarchen* wird von Lübeck K. 4. X 454—457 besprochen. Tief eindringende Forschungen von Peters über *Die oströmischen Digestenkommentare und die Entstehung der Digesten* BSGW. LXV 3—133 gipfeln, von der Analogie der Bibelkatenen ausgehend, in dem versuchten Nachweise eines den Digesten entsprechenden vorjustinianischen Korpus von Juristenschriften. Sachaus *Syrische Rechtsbücher* wurden durch einen *3. Band* (Berlin. — XXXIV, 385 S.) vervollständigt, welcher das *Corpus juris des persischen Erzbischofs Jesubocht, Erbrecht oder Canones des persischen Erzbischofs Simeon* und das *Eherecht des Patriarchen Mār Abhā* enthält. Von Goetz *Das Russische Recht* würdigte ein *IV. Band* (Stuttgart 1913. — VIII, 239 S.) *Die dritte Redaktion des russischen Rechtes als literarisches Denkmal und als Rechtsurkunde.*

V. Die Literaturen. — Handschriftenkunde: Von Cereteli-Sobolevsky *Exempla codicum graecorum litteris minusculis scriptorum annorumque notis instructorum* bringt ein *Vol. alterum* Facsimilia von *Codices Petropolitani* (Moskau 1913. — 58 Taf. 20 S.). Mit einem *Catalogus codicum hagiographicorum Germaniae, Belgiae, Angliae* haben uns Van den Vorst und Delehaye (Brüssel 1913. — VI, 415 S.) beschenkt. Von Köhler-Milchsack *Die Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel* hatte der *Die gudischen Handschriften* behandelnde *IX. Band* (Wolfenbüttel 1913. — XXII, 292) wenigstens einiges Christlich-Griechische zu buchen. Aus der oben S. 365 registrierten Monographie von Euangelides Ἡ νῆσος Σκίαθος usw. ist die Katalogisierung der griechischen Hss. des dortigen Εὐαγγελισμός-Klosters, des Prodromosklosters auf Skopelos und des Klosters ἐν Σουρβιᾷ bei Volo hervorzuheben. Seine *Notices de manuscrits arméniens vus dans quelques bibliothèques de l'Europe centrale* brachte Macler JA. 11. II 560—686 zum Abschluß. In einem *Catalogue raisonné des Mss. historiques de la bibliothèque orientale de l'université St. Joseph* werden MFO. VI 213—304 von Cheïkho 150 arabische Hss. vorzüglich beschrieben, von denen 66 christlichen Ursprungs sind. Auf die Gebiete der Theologie und Philosophie einschließlich der Konzilsakten und der theologischen Polemik entfallen die von Harfouche مكتبة طائفتنا المارونية في مدينة حلب الحمية *(La Bibliothèque Maronite d'Alep)* M. XVII 354—363. 599—604 vorgeführten Kodizes. — Literatur-

geschichte: Auch in einem *Sonderabdruck aus Wilhelm von Christs Griechischer Literaturgeschichte. 5. Auflage* (München. — IV, S. 907 bis 1246) ist eine vorzügliche Bearbeitung erschienen, die hier in *II. Bd. 2. Hälfte,* durch Stählin *Die christlich griechische Literatur* gefunden hat. Von Bigelmair wurde ZMw. IV 264—277 *Der Missionsgedanke bei den Vätern der vorkonstantinischen Zeit verfolgt.* Eine Dissertation von Klanlehn *De scaenico dialogorum apparatu capita tria* DPhH. XXIII 148—244 berücksichtigt S. 215—235 auch den christlichen Dialog von Justin bis Zacharias von Mytilene. Ewell *Basil and Jerome compared* PASCH. 2. I 93—101 betrifft den Osten wenigstens bezüglich der einen Hälfte des Vergleiches. Über *Synesius von Kyrene, Metropolit der Pentapolis* liegt nunmehr eine Arbeit auch von Stiglmayr ZKT. XXXVIII 503—563 vor. Ὁ Καισαρείας Ἀρέθας καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ wird von Kugeas in einer Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς πρώτης ἀναγεννήσεως τῶν Ἑλληνικῶν γραμμάτων ἐν Βυζαντίῳ (Athen 1913. — ια', 151 S.) trefflich gewürdigt. Eine Исторія древней русской литературы *(Geschichte der altrussischen Literatur)* (Moskau. — X, 599 S.) hat uns an Speransky einer der besten Kenner geschenkt. — Bibeltexte: Das durch Grenfell-Hunt *Egypt exploration Fund. Graeco-roman branch. The Oxyrhynchus papyri part. X.* (London.) erschlossene reiche Material umfaßt u. A. griechische Bruchstücke von Lv. 16, Ps. 7f., Mt. 12, Jo. 15f., Jak. 1 und Apk. 5f. Sorgfältige *Studies in the Septuagintal text of Leviticus* von Wiener BS. LXX 498—527, 669—686. LXXI 80—94 suchen unter den Varianten bestimmte auf Lukianos, Hesychios und einen vorhexaplarischen Text des griechischen ATs zurückgehende Gruppen zu ermitteln. Ein griechisches *Psalterfragment der Jenaer Papyrussammlung,* das Blattbruchstück eines Prachtkodex mit Ps. 22. 6—23. 2, 24. 2—5, wurde durch Lietzmann NtSt. 60—65 in die Forschung eingeführt. Amann hat BbZ. XII 116—124 einen Aufsatz über *Die römische Septuagintarevision im 16. Jahrhundert* veröffentlicht. Gehaltvolle *Prolegomena to a Greek-Hebrew and Hebrew-Greek index to Aquila* von Reider JQR. 2. IV 321—356. 577—620 beschäftigen sich mit den Übersetzungsgrundsätzen desselben, seinen hebräischen Sprachkenntnissen und seiner Exegese. *An intermediate Aramaic version* namentlich der messianischen Texte nach Art etwa der Cyprianischen „Testimonien", die es zur Zeit Christi gegeben hätte, stünde nach James ExpT. XXV 88ff. zwischen dem AT und den atlichen Zitaten des NTs und würde die abweichenden Lesarten der letzteren erklären. *H. von Sodens Ausgabe des Neuen Testaments* erfährt durch Lietzmann ZNtW. XV 323—331 eine der für sie maßgeblichen Rekonstruktion der drei postulierten Texttypen des 4. Jahrhs. gegenüber wesentlich ablehnende Beurteilung. In dem die Nrn. 113—156 enthaltenden *Vol. II.* der

Pubblicazioni della Società Italiana per la ricerca dei papiri greci e latini in Egitto. Papiri greci e latini (Florenz 1913. — X, 101 S.) fällt an Nr. 124 das Bruchstück eines Pergamentbuches des 4. Jahrhs. mit Teilen von Lk. 22 durch das Fehlen von § 62 auf. Clark *The primitive Text of the Gospels and Acts* (Oxford. — VIII 112 S.) glaubt in dem Kopistenfehler des Zeilenüberspringens den Generalschlüssel für die textkritischen Schwierigkeiten des NTs gefunden zu haben. In der KhrČ. XCIII 401—409 erschienenen Fortsetzung von Gamolko Каноническое достоинство Апокалипсиса св. апостола Іоанна Богослова по свидѣтельству церковнаго пpиданія I-II-го вѣка *(Die kanonische Geltung der Apokalypse des hl. Apostels Johannes des Theologen nach dem Zeugnis der kirchlichen Überlieferung des 1.—2. Jahrhunderts)* stehen von Orientalen Melito von Sardeis, Theophilos von Alexandreia und der Kleinasiate Apollonios in Rede. *The lost commentary of Oecumenius on the Apocalypse* gibt Hoskier Anlaß, AJPh. XXXIV 300—314 sich besonders mit dem in demselben erklärten Text zu beschäftigen, den er auf Ägypten zurückführen möchte. Eine Dissertation von Klein bringt *Beiträge zur Kenntnis der syrischen Übersetzung des NT. nebst Proben eines syrisch-griechischen Evangelien-Vokabulars* (Heidelberg. — 31 S.). Wertvolle Замѣтки по текстамъ св. Писанія въ древнихъ переводахъ Армянъ и Грузинъ *(Bemerkungen über die Texte der Hl. Schrift in den alten Übersetzungen der Armenier und Georgier)* von Marr KhrV. II 163—174 weisen auf eine Mehrzahl alter georgischer Bibelübersetzungen hin. *Der Wulfila der Bibliotheca Augustana zu Wolfenbüttel (Codex Carolinus)*, Blätter, welche ein schwaches Halbhundert von Versen aus Röm. 11—14 enthalten, wurde von Henning *herausgegeben und eingeleitet* (Hamburg. — 8 S. 8 Taf.). Von Evseev stammen Очерки по исторіи славіанскаго перевода Библіи *(Skizzen zur Geschichte der slavischen Bibelübersetzung)* im 15.—18. Jh. KhrČ. XCII 1261—1285. 1342—1374. XCIII 192—213. 1329—1340. Eine Dissertation von Hughes (Leipzig. — XIV, 27 S.) hat *De Lagardes Ausgabe der arabischen Übersetzung des Pentateuchs Cod. Leiden arab. 377 nachgeprüft. Le canon des livres saints dans l'église éthiopienne* wird von Chaîne RSR. V 22—39 auf Grund von 22 verschiedenen Verzeichnissen behandelt. — Apokryphen: Bemerkungen von Prowse über *The book of Enoch* ExpT. XXV 379 beziehen sich auf die beiden Kapp. 42 und 49. Zu Henoch 46, 4 erbringt Perles OLz. XVI 564 eine *Berichtigung zu OLZ 1913 Sp. 486. The Apocalypse of Ezra* soll nach Barry JBL. XXXII 261—271 zum Kern eine verlorene Hadrianapokalypse haben und in ihrer endgiltigen Redaktion aus den J.J. 96—120 n. Chr. stammen. Eine sehr gute Gesamtarbeit ist Tondelli *Le Odi di Salomone, cantici cristiani degli inizi del II secolo. Versione dal siriaco introduzione e note. Prefazione del Sac.* Dr. A. Mercati

(Rom. — XVI, 268 S.). Bei Annahme eines griechischen Originals, einer Entstehung in Ägypten rund um 120 und eines rein (und wesenhaft orthodox) christlichen Charakters der Oden wird hier ein Einfluß paganer Mysterien auf sie nicht ausgeschlossen. Sehr beachtenswert sind auch ZNtW. XV 234—253 *Quelques notes sur les odes de Salomon* von Mingana, deren Schluß noch aussteht. Der Verfasser tritt für ein palästinensisch-aramäisches Original und für Entstehung unter dem Eindruck der Zerstörung Jerusalems durch Titus ein. Auf Grund sorgfältiger stilistischer Beobachtungen gelangt zu dem Ergebnis eines einheitlichen christlichen Ursprungs unter Ablehnung einer jüdischen Grundschrift eine von Kittel durchgeführte Untersuchung der Frage, ob *Die Oden Salomos überarbeitet oder einheitlich* seien, *mit einer umfassenden Bibliographie über die Literatur der Oden und einer syrischen Konkordanz zu ihnen* (Leipzig. — 180 S.). *Los Evangelios apocrifos* betreffend ist eine zusammenfassende spanische Arbeit von Carillo (Paris 1912. — 14, 187 S.) nachzutragen. In dem soeben S. 374 vermerkten neuesten Bande der *Oxyrhynchus Papyri* findet sich als Nr. 1224 das hochinteressante, aber leider sehr schlecht erhaltene Bruchstück eines vorerst nicht zu identifizierenden außerkanonischen Evangeliums. Über *Hippolytos und die außerkanonische Evangelienquelle des äthiopischen Galiläa-Testaments*, von welcher der erstere sich in seinem Hoheliedkommentar abhängig zeigt, hat Baumstark ZNtW. 332—335 gehandelt. *Unbeachtete patristische Agrapha*, die *Eine exegetisch-patristische Untersuchung* von Holzmeister ZKT. XXXVIII 112—143 betrifft, sind vor allem aus Didymos gesammelt. Peeter *L'Evangile de l'enfance* bringt dessen *Rédactions syriaques, arabes et arméniennes traduites et annotées* (Paris. — LIX, 332 S.). *Der Klemensroman und seine griechischen Quellen* wurde durch Heintze einer erneuten Untersuchung (Leipzig. — VI, 144 S. = TuU. XL 2) unterzogen. Bezüglich des Rufes *Maranatha* in der Didache bzw. I Kor. 16, 22 vertritt nunmehr ZNtW. XV 317—322 Hommel mit höchst bemerkenswerten Gründen die Annahme, daß er ursprünglich einen mit demjenigen des A und Ω der Apokalypse identischen Sinn gehabt habe. Nau weist RB. 2. XI 423 ff. unter dem Titel *Le comput Pascal de la Didascalie et Denys d'Alexandrie* eine Bezugnahme des letzteren auf das syrische Apokryphon nach, die für dessen Datierung von Wert ist. — Theologie: Allgemein hat über *Papias and the gospels* Allen Exp. 1914. II 83—94 gehandelt. *Die beiden Johannes von Ephesus, der Apostel und der Presbyter, der Lehrer und der Schüler* betitelt sich speziell *Ein Beitrag zur Erklärung des Papiasfragments bei Eusebius Kg. 3, 39, 3. 4* von Larfeld (München. — V, 186 S.). Auch bei Untersuchungen *Zur Johannes-Tradition* von Heitmüller ZNtW. XV 189—202 steht naturgemäß Papias im Vordergrund. *Intorno alla data della „Supplica*

per i cristiani" di Atenagora liegt ein Beitrag von Gaschino Dk. III, 41—47 vor. *Bemerkungen zum Erweis des Irenäus* macht Lüdtke ZKG. XXXV 255—260, während seine *Bemerkungen zu Irenäus* ZNtW. XV 268—273 sich auf die diesem zugeschriebene, nunmehr von Jordan vollständig bekannt gemachte Predigt über die Zebedaïden, die slavische und äthiopische Überlieferung von Zitaten und eine Anspielung bei Maximos dem Bekenner beziehen. Ein zweibändiges Werk über *Clement of Alexandria* (London. — 390; 358 S.) führt sich als *A study in Christian liberalism* ein. Von Lippl-Stegmann werden *Des heiligen Athanasius ausgewählte Schriften aus dem Griechischen übersetzt.* Der *I. Band* (Kempten-München 1913. — XLII, 520 S. = Bkv. XIII) enthält die *Vier Reden gegen die Arianer, Vier Briefe an Serapion* und den *Brief an Epiktet.* Zu *Joannis Chrysostomi de inani gloria et de educandis liberis* ist eine Dissertation von Schulte (München. — XXII, 34 S.), zu *Severus of Antioch* eine zusammenfassende Studie von Weigram CQR. LXXVII 337—356 zu verzeichnen. An die Spitze der neuesten Erscheinungen zum exegetischen Schrifttum des christlichen Ostens mag ein Buch von Gronau über *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese* (Leipzig. — VIII, 313 S.) gestellt werden. *Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Vaterunser-Exegese hat* Walther (Leipzig. — VIII, 123 S. = ThU. XL 3) angestellt. Eine solche über *Matth. 19, 12 und die alten Christen* d. h. über die Art, in welcher die patristische Exegese sich mit jenem ihr wenig bequemen Herrenworte abfindet, wird von W. Bauer NtSt. 235—244 geboten. An *Origeniana* bringt Klostermann ebenda 245 bis 251 die Erstausgabe des griechischen Textes der Vorrede des Prokopios von Gaza zum Dt. und den Nachweis ihrer Abhängigkeit von Origenes. Eine zweite Auflage erlebt seine Ausgabe: *Ausgewählte Predigten. I. Origenes Homilie X zum Jeremias, Homilie VII zum Lukas, Homilie XXI zum Josua* (Bonn 1913. — 25 S. = Lietzmann, *Kleine Texte* Nr. 4). *De Origenis prologis in Psalterium quaestiones selectae* werden in einer Dissertation von Rietz (Jena. — 47 S.) erörtert. Von Zöpfl wurde *Didymi Alexandrini in epistolas canonicas brevis enarratio* (Münster. — XVIII, 48, 148 S.) in ihrer von Epiphanios für Cassiodorus besorgten lateinischen Übersetzung unter Einordnung der griechischen Fragmente sorgfältig ediert. *Un commentaire de Didyme publié sous le nom de Diodore* ist, wie Mariès RSR. V 73—78 zeigt, in Wirklichkeit der von A. Mai im VI. Bande der Nova Patr. Bibl. unter dem Namen des letzteren, im VII. Bande unter demjenigen des ersteren publizierte Kommentar zu Ps. 51—74. *Les commentaires de Diodore de Tarse et de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes* betreffen *Eclaircissements nécessaires sur quelques méprises* desselben Autors ebenda 246—251. *Fragments exégétiques inédits du*

Sévérien de Gabala wurden a. a. O. 252—259 durch Charles ans Licht gezogen. *Il commentario su Giobbe di Esichio prete di Gerusalemme,* der unlängst in armenischer Übersetzung publiziert wurde, ist B. XXIX 452—465 Gegenstand auf der gelehrten Einleitung des Herausgebers beruhender Ausführungen von Napharetian. Von Dyobuniotes EPh. XIII 53—69. 119—149 herausgegebene Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ λόγοι ἀνέκδοτοι sind sieben meist kurze Predigten über den 1.—5. Schöpfungstag, die Verfluchung Adams und der Schlange im Paradies und über Noah und seine Söhne. Rahlfs hat TLz. XXXVIII 763 f. als *Die Catenenhandschrift des Meursius* den Cod Vulcanianus 50 der Leydener Universitätsbibliothek erwiesen und in einer Miszelle über *Die Quellen der „Catena Nicephori"* ebenda XXXIX 92 gezeigt, daß zu denselben als dritte und letzte die Hs. 1214 der Archiepiscopal Library in London gehört. Eine *Orphanotrophios* betitelte Erscheinung, mit der in Krumbachers Byz. Litgesch.[2] 680 gerechnet wird, ist aus der Reihe der Denkmäler byzantinischer Schrifterklärung zu streichen, da das dort erwähnte προοίμιον εἰς τὸν ὀρφανοτρόφιον, wie Mercati BZ. XXIII 132 zeigt, mit der Vorrede des Theodoros Prodromos zu seinem Kommentar über die Kanones des Kosmas und Johannes v. Damaskus identisch ist. Die nichtexegetische Predigt anlangend beschäftigen sich zunächst Ausführungen von Grossu über О надгробныхъ церковныхъ словахъ (*Die in der Kirche gehaltenen Leichenreden)* TAK. 1913. Juniheft 325—347 mit der Theorie des christlichen λόγος ἐπιτάφιος besonders im 4. Jahrh. *Zur zweiten Katechese des Cyrill von Jerusalem* ist eine Arbeit von Dorn Dk. III 1—39 zu buchen. *Studien und Texte zu Asterios von Amasea* von Bretz (Leipzig. — 124 S. = TuU. XL 1) bringen Untersuchungen über die Überlieferungsgeschichte seiner Reden, den Beweis der Echtheit der Lobrede auf Stephanos, der Buß- und Fastenpredigt und die erstmalige Edition zweier neuer Predigten über die Gleichnisse vom verlorenen Sohn und vom Pharisäer und Zöllner. Ein aus dessen Nachlaß von Baur herausgegebener und vollendeter Aufsatz von Haidacher ZKT. XXXVIII 92—99 zeigt, daß an dem bei Migne PG. LXIV 465 ff. bezw. XLVI 489 ff. stehenden Text die *Abschiedsrede des Nestorius vor seiner Abreise zum Ephesinum, überliefert unter dem Namen des hl. Chrysostomus und des hl. Gregor von Nyssa,* erhalten ist. *Drei weitere Nestoriospredigten* hat sodann Baur ebenda 99—102 an der unter dem Namen des Basileios v. Seleukeia überlieferten auf Joseph (Migne PG. LXXV 121 ff.) und den Chrysostomos beigelegten über die Keuschheit und über Susanna (a. a. O. LVI 587 ff. bezw. 589 ff.) nachgewiesen. *A propos d'un discours attribué à S. Jean Damascène,* der Rede auf Mariä Geburt bei Migne PG. XCVI 680 bis 697, gelangt Van den Vorst BZ. XXIII 128—132 zu dem Er-

gebnis, daß sie ein ums J. 811 entstandenes Werk des Theodoros Studites sei. Von einer *Historia critica scholiastarum et commentatorum Gregorii Nazianzeni* bot Sajdak eine *Pars Prima: De codicibus scholiastarum et commentatorum Gregorii Nazianzeni. Accedit appendix de Pseudogregorianis et Gregorii Encomiis.* (Krakau. — 340 S.). Auf dem Gebiete asketischer Literatur hat der Hieromonachos Augustinos NS. XII 854—865, XIII 91—101 seine Edition der Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν ἀββᾶ Ζωσιμᾶ κεφάλαια πάνυ ὠφέλιμα zu Ende geführt. Auf demjenigen theologischer Polemik bringen Fortsetzungen der anonymen Arbeit über *Controversie dogmatiche del secolo XIII da un codice inedito* RO. VIII 21—30, 152—161 eine solche eines Traktates περὶ Τραδικῆς καὶ ἀσυγχύτου τάξεως, der zu beweisen versucht, daß der Hl. Geist ebenso vom Sohne seine Existenz empfange, wie dieser vom Vater. Über einen bisher noch beinahe völlig unbekannten antilateinischen Polemiker *Matteo Angelo Panaretos e cinque suoi opuscoli,* deren Hss. und Inhalt hat ebenda 91—105. 162—179. 231—237. 274—290 Risso gehandelt. Die Herausgabe eines Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ κατὰ Βαρλαὰμ τοῦ Καλαβροῦ ἀντιρρητικός wurde von Papamichaël EPh. XIII 42 bis 52 begonnen. Bei Festa *Nicola di Maronea e i suoi dialoghi sulla processione dello Spirito Santo* B. XXIX 295—315 wird die Publikation der letzteren fortgeführt. Die theologische Briefliteratur betrifft es, wenn Lyon in *Études historiques offertes à P. Fr. Girard* (Paris 1912) 209—223 *Le droit chez Isidore de Péluse* behandelt. Ferner ergänzt Dyobuniotes NS. XIII 418—435. 525—540. 680—685 eine Lebensgeschichte des 1801 oder 1805 als resignierter russischer Bischof verstorbenen Griechen Νικήφορος ὁ Θεοτόκης und einen Überblick über seine reiche und vielseitige schriftstellerische Tätigkeit durch die Veröffentlichung einiger seiner Briefe theologischen Inhalts. — Hagiographie: Über Іоаннъ Ксифилинъ продолжатель Симеона Метафраста *(Johannes Xiphilinos als Fortsetzer des Simeon Metaphrastes)* sind Ausführungen von Kekelidze KhrV. I 325—347 nachzutragen. Bei Franco *Apocalisse del Prete Luciano di Kaphar Gamala e la versione di Avito* RO. VIII 291—307 wird mit dem lateinischen Text der letzteren nach vier vatikanischen Hss. eine von der durch Papadopulos-Kerameus veröffentlichten verschiedene griechische Rezension des Berichtes über die Auffindung der Reliquien des Protomartyrs zusammengestellt. *Coptic Martyrdoms in the Dialect of Upper Egypt. Edited with English Translation* hat Budge (London. — LXXVI, 523 S.) aus den Schätzen des British Museum vorgelegt. *Zu Agnes Smith Lewis „Horae Semiticae No. IX"* bezw. zu den darin enthaltenen christlich-palästinensischen Texten über die Sinai-Martyrer und Eulogios bietet Schutheß ZDMG. LXVIII 253—258 Nachträge auf Grund eines von der Herausgeberin ihm ermöglichten persönlichen Studiums

der Hs. *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius* betrifft *Ein philologischer Beitrag zur Geschichte des Mönchtums* von Reitzenstein (Heidelberg. — 68 S. = SbHAW. No. 8). *Zu Marcus Diaconus* liegt WsKPh. XXX 196 f. ein kleiner Beitrag von Dräseke vor. Der Βίος τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Σάβα ὑπὸ Κυρίλλου τοῦ Σκυθοπολίτου wurde von dem Hieromonachos Augustinos NS. XIII 399—417. 750—765 aus einer an zwei Stellen nach der Ausgabe des Cotelerius ergänzten Sinai-Hs. des 9. Jhs. ediert und mit sachlich erklärenden Anmerkungen begleitet. Ebenda 815—836 handelt Phokylides unter dem Titel Ἰωάννης ὁ Μόσχος καὶ Σωφρόνιος ὁ καὶ πατριάρχης Ἱεροσολύμων eingehend zunächst über den Verfasser des „Pratum Spirituale", seine Lebensgeschichte und sein Werk. Von Kekelidze KhrV. II 187—198 publizierte Историко-агиографическіе отрывки *(Historisch-hagiographische Fragmente)* beziehen sich auf Daniel Stylites und Simeon Thaumaturgos. Греческое „житіе" св. Климента еп. Словенскаго *(Die griechische Vita des slovenischen Bischofs Klemens)* anlangend macht Muretov BV. 1913. II 475—487, ohne die Frage endgiltig zur Entscheidung zu bringen, vieles gegen die Autorschaft des Theophylaktos Bulgaros geltend. Von Kipsidze wird KhrV. II 51—104 Житіе и мученичество св. Антонія Равaха. *(Leben und Martyrium des hl. Anton. Rabah)*, der angeblich unter Hârûn-ar-Rašîd Blutzeuge wurde, in georgischer, bei Peeters S. *Antoine le néomartyr* AB. XXXI 410 bis 450 wurde seine Legende in arabischer und äthiopischer Rezension bekannt gemacht. — Geschichtsschreibung: *Un fragment sur papyrus de la chronique d'Hippolyte de Rome* wird von Serruys RPh. XXXVIII 27—31 in dem Oxyrhynchos-Papyrus Nr. 870 nachgewiesen, dessen Text dem διαμερισμὸς γῆς derselben entstammt. *Zum Chronicon Edessenum* hat Praetorius ZDMG. LXVII 570 einige textkritische Verbesserungsvorschläge gemacht. Von *Eusebius: Kirchengeschichte* liegt die *Kleine Ausgabe* von Schwartz bereits in *2. Auflage* (Leipzig. — VI, 442 S.) vor. *The literary construction of the history of Theophylactus Simocatta* wurde von Baynes HUG. 32—41 untersucht. — Profane Fachwissenschaften: *Un codice non riconosciuto dello Ps.-Filopono sull' Isagoge di Porfirio* wird von Mercati RhM. LXIX 415 f. an Vat. gr. 309 des 13. Jhs. nachgewiesen. *De Photii Bibliothecae codicibus historicis* handelt eine Dissertation von Klinkenberg (Bonn 1913. — 64 S.). Seine musterhaften Untersuchungen über *Suidas und die Konstantinische Exzerptensammlung* hat de Boor BZ. XXIII 1—128 weitergeführt. *Un' epitome Laurenziana della „Sylloge Constantini de natura animalium"*, die in Laur. gr. 86, 8 des 15. Jhs. vorliegt, wurde durch de Stefani StIFC. XX 189—203 erstmals bekannt gemacht, während Kluge WZKM. XXVIII 119—148 *Die georgische Übersetzung des Physiologus* mit kurzer Einleitung ins

Deutsche übertrug. *Zu dem lateinisch-griechisch-koptischen Gesprächsbuch*, das Schubart veröffentlicht hat, wurden von Esau Ph. LXXIII 157 f. Bemerkungen beigesteuert. Bei Heinrici *Nachträgliches zu den „Griechisch-byzantinischen Gesprächsbüchern“* BSGW. LXIV 169—183 stehen im Vordergrunde die aus Choiroboskos stammenden rhetorischen Stücke der Venediger Hs. Marc. VII 38. — Rhetorische Prosa; prosaische Unterhaltungsliteratur: Von Conybeare — R. Harris — Sm. Lewis *The story of Aḥiḳar from the Aramaic, Syriac, Arabic, Armenian, Ethiopic, old Turkisch, Greek and Slavonic versions* ist schon die zweite Auflage (Cambridge 1913. — C, 234, 72 S.) zu verzeichnen. *St. John of Damascene: Barlaam and Joasaph* wurde *With an English translation* von Woodword-Mattingley (London. — 660 S.) neu herausgegeben. *Handschriftliche Studien zu Symeon Seth* brachte ein Gymnasialprogramm von Helmreich (Ansbach 1913. — 48 S.). Fortsetzungen vor Jahren begonnener *Studien zu den griechischen Fürstenspiegeln* von Emminger (München 1913. — 73 S.) betreffen *Die spätmittelalterliche Übersetzung der Demonicea* und die Βασιλείου κεφάλαια παραινετικά. — Poësie: Terzaghis *Synesiana* bringen StIFC. XX 450—497 die Untersuchung über die Verwandtschaft der Hss. der Hymnen zum Abschluß. Von einem großangelegten literarischen Unternehmen: *S. Ephraemi Syri Opera. Textum syriacum, graecum, latinum ad fidem codicum recensuit, prolegomenis, notis, indicibus instruxit* S. J. Mercati bringt *Tomus Primus. Fasc. Primus* (Rom 1915. — XIV, 231 S. = *Monumenta Biblica et Ecclesiastica* des Päpstlichen Bibelinstituts Nr. 1) die kritische Ausgabe der in Versen abgefaßten griechischen Übersetzungen der *Sermones In Abraham et Isaac, In Basilium Magnum, In Eliam* mit ausführlichen italienischen Einleitungen. Über *Le théâtre religieux à Byzance* referiert Bréhier JS. 2. XI 357—361. 395—404 im Anschluß an die grundlegenden Forschungen La Pianas. Ein Ποίημα Μαρίας Κομνηνῆς τῆς Παλαιολογίνης ἀντιγεγραμμένον ἐκ χειρογράφου τῆς παρὰ τὰς Σέρρας ἱερᾶς μονῆς Ἰωάννου τοῦ Προδρόμου, bezw. richtiger ein in dieser Hs. erhaltenes Widmungsgedicht „ἐκ προσώπου“ der Kaiserin wurde von Papageorgiu im Μακεδονικὸν Ἡμερολόγιον 1913. S. 41—50 bekannt gemacht. Hanna hat in einem Gymnasialprogramm (Duppau 1912). *Das byzantinische Lehrgedicht Spaneas nach dem Cod. Vindob. Theol. gr. 244 und dem Codex Marcianus XI 24* gut ediert. Eine neue gründliche Studie wurde von Biasiotti RO. VIII 318—338 den im „Liber censuum“ des Kanonikus Benediktus erhaltenen *Laudi greche e latine di alcune feste popolari romane nel Medio Evo* gewidmet, von welchen die ersteren eng mit den καλάνδα genannten Volksliedern des griechischen Ostens zusammengehören. *Le poème crétois de la belle bergère* führt Pernot *Mélanges offerts à M. Em. Picot* (Paris 1913) II 89—102 im Anschluß an metrische und textkritische Emendationen in einer weiteren populären Rezension vor.

VI. Die Denkmäler. — Ausgrabungen und Aufnahmen: Αἱ παρὰ τὸν Ψήφινον πύργον ἀνασκαφαί, auf welche in einem früheren Literaturberichte unserer Zeitschrift (III S. 213) hinzuweisen war, werden auch von Phokylides NS. XIII 148 f. besprochen. Bei Vincent *Jérusalem. Glanures archéologiques* RB. 2. XI 426—438 stehen in Rede die Aufdeckung von Kanalresten und Gräbern byzantinischer und arabischer Zeit vor dem Damaskustore, vielleicht mit den Substruktionen der Justinianischen ἁγία Μαριὰ ἡ Νέα zusammenhängende Reste in der Nähe des Maghrebinentores und ein neuentdecktes byzantinisches Pavimentmosaik in al-Bâṭn. Die vom Hieromonachos Arsenios NS. XIII 775—778 signalisierten Ἐρείπια Σαφοὺτ *(Khirbet-Sâfoût)* bei as-Salt sind Ruinen wohl einer Kirche des 5. Jahrhs. mit Resten eines Mosaikfußbodens und Inschriftenbruchstücken. Aus Alexandria bringt ein *Rapport sur la marche du service du Musée en 1912* von Breccia *(Société des publications égyptiennes.* — Alexandria 1913. — 50 S. 23 Taf.) den Fundbericht über die Aufdeckung eines alten christlichen Gebäudes in dem benachbarten Abû Ǧirǧeh, das Freskenreste etwa des 5. Jahrhs. aufweist. RAC. LXIII 193 f. berichtet in der *Chronique* dieser Zeitschrift de Jerphanion aus *Constantinople* über die Bloßlegung des Gebietes des ehemaligen Kaiserpalastes durch einen Brand und die Aufdeckung weiterer Mosaiken in der Koimesiskirche zu Nikaia. *Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens,* die Herzog Johann Georg zu Sachsen (Leipzig-Berlin. — X 80 S., 109 Taf.) anschaulich schildert, ließen den hohen Verfasser besonders auf dem Gebiete der Wandmalerei, in den Klöstern der Nitrischen Wüste, in Oberägypten und Nubien bedeutsame Funde machen und seine Privatsammlung um wertvolle Stücke der Kleinkunst bereichern. Auch bei van Berchem-Fatis *Voyage en Syrie* (Kairo 1913 f. — XVI, 344 S. 78 Taf.) wird, obgleich den Hauptzweck der Reise die Sammlung arabischer Inschriften bildete, eine Fülle hochinteressanten auch christlichen Monumentalmaterials vorgeführt. Endlich ist AIBL. 1913. 516 eine kurze Inhaltsangabe einer von Diehl der Akademie vorgelegten *„étude sur la basilique d'Eski-Djouma à Salonique et ses mosaiques"* veröffentlicht, die auf den dort in den Jahren 1910—11 von Le Tourneau durchgeführten Arbeiten beruhte. — Sammlungen: Aus dem *Kaiser-Friedrich-Museum* berichtet Wulff ABKKs. XXV. 28—43. 232—260 über die *Neuerwerbungen der altchristlichen Sammlung* seit 1912, von denen hier an Östlichem neben anderen Kleinstücken des palästinensischen Kreises, eine Ampulle vom Typ der Monzeser mit Kreuzigung und Myrophorenszene bezw. der Jordantaufe, ein wohl Konstantin darstellender Idealkopf, ein schönes Sarkophagbruchstück mit Orans zwischen den Apostelfürsten und Stücke altbyzantinischer und koptischer dekorativer Plastik angeführt seien. Ebenda hat sodann 64—130 Zahn

Die Sammlung Friedrich Ludwig von Gans im Antiquarium in ihren wertvollsten antiken Bestandteilen mustergiltig vorgeführt; an Stücken christlicher Herkunft kommen dabei vor allem solche der Edelmetallkunst in Betracht, unter denen ein Enkolpium mit Darstellungen der Verkündigung und des Kanawunders hervorgehoben werden mag. — Archäologie und Kunstgeschichte: Das oben S. 371 angeführte Ἐγχειρίδιον Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογίας von Derbos (Athen 1913. — 352 S.) ist wenigstens in seinem zweiten Teile kunstarchäologischen Inhaltes. In einer Studie über *Die Entwickelung des christlichen Altares* wird von Heinemann TG. VI 1—8. 113—130 *Der Altar der Urkirche* und *Der Altar der Basilika* behandelt. Eine populäre Bearbeitung hat die *Altchristliche Kunst* durch Jantzen (Bielefeld-Leipzig. = *Velhagen und Klasings Volksbücher* Nr. 107) erfahren. In Burgers großem *Handbuch der Kunstwissenschaft* liegt nunmehr von Wulffs die *Altchristliche und byzantinische Kunst* behandelndem Beitrag die erste Hälfte über *Die altchristliche Kunst von ihren Anfängen bis zur Mitte des ersten Jahrtausends* (Berlin. — S. 1—360, Taf. 1—20) abgeschlossen vor, indessen drei weitere Lieferungen (S. 381—448, Taf. 21—24) die zweite Hälfte, welche *Die byzantinische Kunst von der ersten Blüte bis zu ihrem Ausgang* zum Gegenstand hat, erheblich gefördert haben. Ein monumentales Tafelwerk von Colasanti über *L'art byzantin en Italie* (Paris-Mailand. — 4, 12 S., 100 Taf.) wird durch eine *Préface par* C. Ricci eingeführt. Als *Une nouvelle Théorie sur la „Renaissance" de l'art byzantin sous les Paléologues* wird RAC. LXIII 196—200 diejenige Schmits von de Jerphanion unter fördernder Weiterführung auf Grund seines eigenen kappadokischen Materials gewürdigt. Von Barkov wurden (Moskau 1912. — 107 S.). Мотивы русскаго орнамента *(Motive des russischen Ornaments)* aus dem 11.—16. Jh. gesammelt. — Architektur: Unter dem Titel *Baalbek und Rom* verfolgt Weigand IbDAI. XXIX 37—91 am architektonischen Zierglied, gelegentlich direkt unter Beiziehung der nachkonstantinischen christlichen Kunst mit Unterstreichung der Bedeutung Roms *Die römische Reichskunst in ihrer Entwickelung und Differenzierung*, die, wie er ausführt, zwei große in sich einheitliche Formengruppen des lateinischen Westens und des griechischen Ostens unterscheiden lasse. *Les églises de Constantinople* führen Ebersolt und Thiers (Paris 1913. — VI, 295 S., 57 Taf. = *Monuments de l'art Byzantin* III) in einer Publikation vor, deren durch vorzügliche Aufnahmen in wunderbarster Ausführung erläuterter beschreibender Text mit einer zusammenfassenden Darstellung der Entwickelung des Kirchenbaues in der byzantinischen Hauptstadt abschließt. Eine größere Arbeit über *Il Sepolcro di Galla Placidia in Ravenna* eröffnet Ricci BA. VII 387. 418. 430—444 damit, daß er mit Entschiedenheit für die traditionelle Anschauung ein-

tritt, daß es sich wirklich um den Grabbau der Kaiserin handle. *Das Theodosioskloster* unweit von Bethlehem ist BZ. XXIII 167—216 Gegenstand von Weigand angestellter eindringender Untersuchungen *Zur kunstgeschichtlichen Stellung Palästinas vom 4.—7. Jahrh.*, wobei besonders die Geschichte des trikonchen Grundrisses und die Entwickelung des Kapitells in dem genannten Zeitraume im Vordergrunde stehen. Die erstere wurde auch durch Rathgens S. 127—164 einer vorzüglichen Publikation über *Die Kirche S. Maria im Kapitol zu Köln* (Düsseldorf 1913. — XII, 211 S. 22 Taf.) verfolgt, einen Bau, der um so bedeutsamer ist, als er, wie hier entgegen der landläufigen Ansicht festgestellt wird, nicht auf antiken Fundamenten ruht. *Cellae trichorae and other christian antiquities in the byzantine provinces of Sicily, North Africa including Sardinia* werden von Freshfield (*Vol. I.* London 1913. — XXIV, 138, VIII S. 73 Taf.) musterhaft vorgeführt, wobei besonders die Erschließung vom Osten her inspirierter Denkmäler Sardiniens Dank verdient. Ǧavachov handelte KhrV. I 277—297 Къ вопросу о времени построенія грузинскаго храма въ Атенѣ по вновь обслѣдованнымъ эпиграфическимъ памятникамъ (*Über die Frage nach der Zeit der Erbauung der georgischen Kirche in Aten nach neuuntersuchten epigraphischen Denkmälern*); der vor 853 hinaufreichenden kreuzförmigen wäre nach ihm eine basilikale Anlage mit einer von einem Tambour getragener Kuppel vorangegangen. *Drei Bektaschi-Klöster Phrygiens* im Bereiche des byzantinischen Nakoleia, deren größtes im 13. Jahrh. von den Seldschuken gegründet wurde, stehen nach einer ihnen gewidmeten Untersuchung von Wulzinger (Berlin 1913. — 79 S. = Gurlitt *Beiträge zur Bauwissenschaft.* Heft 21) mindestens teilweise unter maßgeblichem byzantinischem Einfluß. Ein seit 1906 erstellter moderner Kirchenbau, Ὁ ναὸς τῶν ἁγίων Κωνσταντίνου καὶ Ἑλένης ἐν Καΐρῳ wird von Papamichaël Pant. VI 309—316 eingehend beschrieben. Bei Gothein *Geschichte der Gartenbaukunst. Band I: Von Ägypten bis zur Renaissance in Italien, Spanien und Sicilien.* (Jena. — 446 S.) erfährt Byzanz mit den Gärten seiner Kaiserpaläste eine Würdigung, die energisch den spezifisch orientalischen Einschlag dieser Schöpfungen würdigt. — Malerei: Speziell die in Abû Ǧirǧeh gemachten Funde altchristlicher Malerei, u. a. eine Verkündigung und ein Bild des hl. Menas, werden RAC. LXIII 195 in einer *Chronique*-Notiz aus *Égypte* von de Jerphanion gewürdigt. Eben derselbe weist a. a. O. 195 unter der Rubrik *Cappadoce* unter Publikation zweier Specimina auf die Fresken einer im Frühherbst 1912 von ihm entdeckten Höhlenkapelle bei Sinassos hin, die auf die Zeit des Konstantinos Porphyrogennetos (912—959) datiert sind und so von großer Bedeutung für den chronologischen Ansatz anderweitiger kappadokischer Gemäldezyklen werden dürften. Brustbilder von Patriarchen, die in

den Darstellungen der Vorfahren Christi in der Geburtskirche zu Bethlehem ihre nächste Parallele finden, sind das wichtigste Stück der *Pitture del XII secolo scoperte nella basilica di S. Croce in Gerusalemme* zu Rom, die Biasiotti und Pesarini StR. II 245—274 bekannt gemacht haben. Vor allem mit der Frage ihrer Datierung beschäftigt sich in einem Aufsatze über *Die neuentdeckten mittelalterlichen Fresken von Santa Croce in Gerusalemme* RQs. XXVIII 17—28 Styger, der ebenda 49—96 eingehend *Die Malereien in der Basilika des hl. Sabas auf dem hl. Aventin in Rom* untersucht, wobei er feststellt, daß deren mit griechischen Beischriften eine meisterhafte illusionistische Technik verbindende älteste Schicht der Zeit Papst Johannes' VII. entstammen dürfte. Nicht frei von byzantinischem Einschlag sind endlich in Rom auch die u. a. einen atlichen und einen ntlichen Zyklus umfassenden neugefundenen Malereien aus dem Ende des 12. Jahrhs. in S. Giovanni fuori Porta Latina, über die d<e>W<aal> unter *Kleine Mitteilungen* a. a. O. 195 f. eine vorläufige erste Nachricht gibt. Aus dem Osten mag demgegenüber auch auf die von den PP. Savignac und Jaussen O. Pr. gemachten Neuaufnahmen der dortigen Fresken hingewiesen werden, die bei Migeon *Qesejir Amra* RB. 2. XI 392—401 mit einem sehr besonnenen Text publiziert werden, der sie in die Zeit Welids I. setzt. Das Gebiet der Tafelmalerei anlangend ist RAC. LXIII 200—204 in einem *Chronique*-Abschnitt aus *Russie* von Roche, von besonderem Werte der Hinweis auf die Ikonen des Alexander III.-Museums in Petersburg und auf solche von Privatsammlungen, welche anläßlich des Romanov-Jubiläums die Ausstellung altrussischer Kunst in Moskau vorübergehend bequem zugänglich machte; die letzteren bieten einen wertvollen Einblick speziell in das Schaffen der Novgoroder Schule des 14.—16. Jahrhs. *Eine Miniatur aus dem Kreise der Herard von Landsberg* mit Darstellungen der Zachäusszene und eines berittenen hl. Theodor mit Begleiter, die Flamm RKw. XXXVII 123—162 unter eingehender Besprechung des sie enthaltenden Hs.-Bruchstückes, publiziert hat, verrät eine von ihm gebührend betonte byzantinische Beeinflussung. Das Rumjancov'sche Museum gab (Moskau 1912), laut einer Anzeige IRSL. 1913 II 348—352 in einem prächtigen Dreifarbendruck das miniaturengeschmückte Архангелское Евангелие 1092 года *(Archangel-Evangeliar vom Jahre 1092)* heraus. Mit der menschlichen Figur im russischen „teratologischen" Hs.-Ornament des 14. Jahrhs. beschäftigen sich Очерки изъ исторіи славянскаго орнамента *(Skizzen aus der Geschichte des slavischen Ornaments)* von Nekrasov (Petersburg 1913. — 76 S. 10 Taf.). — Plastik: *Zur orientalischen Kunst auf altchristlichen Sarkophagen Roms* nimmt de Waal RQs. XXVIII 207 bis 216 gegen die Reklamierung des Junius Bassus- und des Lateranensischen Sarkophages Nr. 174 für den Osten Stellung, nicht ohne die

Schwierigkeit des Problemes zu erkennen, das diese Denkmäler darstellen und für das er selbst eine anderweitige befriedigende Lösung nicht zu geben vermag. *Nouvelles recherches sur l'histoire de la sculpture byzantine* von Bréhier (Paris 1913. — 68 S. 13 Taf. = NAMS. 2. IX) stellen sich auf den Standpunkt, daß diese in ihrer Technik stets orientalisch geblieben sei, in ihren Einzelmotiven aber mannigfache Einflüsse erfahren habe, so antike im 9. und 10. Jahrh., abendländische später. Unter den von Murnu BCMI. VI 97—122 beschriebenen *Monumente de pietră din colecția de antichități a muzeului idela Adamclis (Steindenkmälern der Altertümersammlung des Museums von Adamklisi)* befinden sich mehrere frühbyzantinische Kapitelle. Gradara handelt RO. VIII 238—242 *Sull Avorio Barberini nel Louvre*, in dessen berittenem kaiserlichem Barbarenbesieger entgegen den bisher in Vorschlag gebrachten Deutungen auf Konstantin oder Justinian er Konstantios II erblicken möchte. — Kunstgewerbe: Eine eingehende Arbeit über die *Thymiamateria* der antiken Welt von Wigand BJb. CXXII 1—97 klassifiziert zum Schluß unter kurzer Beschreibung der verschiedenen Gattungen auch *Frühchristliche Räuchergefäße*, deren wichtigster Teil dem Osten entstammt. Bei Smith *A lost encolpium and some notes on early christian iconography* BZ. XXIII 217—225 handelt es sich um ein nur durch Zeichnungen in der Windsor-Library erhaltenes Rundmedaillon mit Darstellungen der Himmelfahrt und der Flucht nach Ägypten, das sich als ein um die Wende vom 6. zum 7. Jahrh. entstandenes Stück des palästinensischen Denkmälerkreises der Monzeser Ampullen erweist. — Symbolik und Ikonographie: Gegenüber Ausführungen prinzipieller Natur über *Altchristliche Kunst* ZNtW. XII 296—320, XIII 212—246, XIV 324—348, in denen Achelis dem Gedanken der leiblichen Auferstehungshoffnung eine zentrale Bedeutung für deren früheste Schöpfungen beimißt, tritt v. Sybel ebenda XV 254—267 unter der Überschrift *Auferstehungshoffnung in der frühchristlichen Kunst?* in geistvoller Darlegung, für einen Bezug jener Darstellungen vielmehr auf die unmittelbare Hoffnung jenseitigen Heiles für die Seele der Entschlafenen ein. Trotz eines ausschließlichen Ausgehens beider Autoren von der abendländischen Denkmälerwelt mag wegen dessen grundsätzlichem Belange hier auf den Widerstreit ihrer Meinungen hingewiesen sein. *Zum christlichen Fischsymbol* hat sodann Bickel RhM. LXIX 417 ff. eine Bemerkung gemacht und Dölger TR. XIII 21 f. gegen Schultz Stellung genommen, wobei er um ein Abwarten seiner einschlägigen Forschungsergebnisse bittet. — Epigraphik und Sigillographie: *Ein antiker Liebeszauber aus Ägypten*, den Plaumann ABKKs. XXV 203—210 nach einer Bleitafel des 3. Jahrhs. in der Papyrussammlung der ägyptischen Abteilung der Kgl. Museen zu Berlin bekannt macht, berührt sich durch die angerufenen Gottesnamen

wie 'Ιαώ, 'Ιωήλ, 'Ιαταβαώδ mit der gnostisch-synkretistischen Sphäre. Einige wenige christlich-griechische Epitaphien finden sich unter den ZDPV. XXXVII 135—145 von Dalman veröffentlichten *Inschriften aus Palästina*. Kühtreiber hat ebenda 118f. in seinem oben S. 360 registrierten Reisebericht eine einzelne christlich-griechische Grabinschrift in Sala im Haurangebiete bekannt gemacht. Besonders bezüglich dieser sind Nöldekes *Bemerkungen zu einigen Inschriften in Heft 2 dieses Bandes* a. a. O. 371 fördernd, während Brünnow 151f. einige Bemerkungen *Zu Dalman, Inschriften aus dem Ostjordanland* beisteuert. Acht sepulkrale 'Επιγραφαὶ ἑλληνικαὶ ἐν Γάζῃ καὶ Βηρσαβεέ sind vom Archimandriten Antonios NS. XIII 918ff. gesammelt. Nicht weniger als 145 den dortigen Höhlenkirchen entstammende *Insriptions byzantines de la Région d'Urgub en Cappadoce* wurden von de Jerphanion MFO. VI 305—400 publiziert. Eine von Kalaïsakas ChrK. II 133ff. veröffentlichte halbzerstörte 'Επιγραφὴ Παναγίας τῆς Σκαφιδιανῆς bezieht sich auf eine Erneuerung dieser kretischen Kirche im J. 1347. Das Bruchstück einer Inschriftenplatte und ein Siegel bringt eine Προσθήκη εἰς τὰς βυζαντιακὰς ἐπιγραφὰς καὶ σφραγῖδας 'Αλμυροῦ von Giannopulos BZ. XXIII 163. Zwanzig Южнорусскія металлическія висльия печати дотатарскаго періода *(Südrussische metallene Hängesiegel aus der vortatarischen Periode)* hat Petrov TAK. Maiheft 59—73 beschrieben. *Les Emmurés d'Amasia*, die Salaville EO. XVIII 249—256 behandelt, sind *Cinq soldats français de l'armée d'Egypte martyrisés à Amasia en 1801*, deren in ihrem Gefängnis, einem antiken Grabe, erhaltene Inschriften im Mittelpunkte der Ausführungen stehen. — Numismatik: Von Tolstoi *Monnaies byzantines* führen die Lieferungen VI und VII (Petersburg. — S. 593—832. Taf. 43—60) von Phokas bis Konstantinos Porphyrogennetos. Unter den Nrn. 1553—1571 und 1684—1710 finden sich byzantinische Stücke namentlich des 4.—6. Jahrhs. in den beiden numismatischen Auktionskatalogen von J. Hirsch *Griechische, römische und byzantinische Münzen aus dem Besitze von Baron Friedrich von Schennis-Berlin, Dr. B. K. in M. und eines bekannten englischen Archäologen* (München 1913. — 144 S. 39 Taf.) und *Griechische, römische, byzantinische Münzen, Medaillen und Plaketten, vorzugsweise aus dem Nachlasse eines bekannten deutschen Kunstsammlers* (München. — 147 S. 60 Taf.)

VII. Geschichte der orientalischen Studien. — Bei Hörle *Frühmittelalterliche Mönchs- und Klerikerbildung. Geistliche Bildungsideale vom 6. bis 9. Jahrhundert* (Freiburg i. B. — XII, 88 S.) werden u. A. das Vordringen des griechischen Geistes in Unteritalien seit Mitte des 7. Jahrhs., die Verhältnisse der römischen Griechenkolonie mit ihrem Skriptorium und die Gestaltung der Bildungsverhältnisse in Ravenna und Neapel beleuchtet. Durch erstmalige vollständige Edition und

eingehende Untersuchung von *Johannes monachus Liber de miraculis* wurde von Huber *Ein neuer Beitrag zur mittelalterlichen Mönchsliteratur* (Heidelberg 1913. — XXXII, 140 S.) erbracht, der für die Geschichte der kulturellen Beziehungen des Gebietes von Neapel und Amalfi zu Konstantinopel und der denselben entsprechenden griechisch-lateinischen Übersetzungsliteratur der Zeit um die Jahrtausendwende nicht geringen Wert hat. *Zum Gebrauch der Schrift „De fide orthodoxa" des Johannes Damascenus in der Scholastik* sind Ausführungen von Minges TQs. XCVI 225—247 zu verzeichnen. Bei de Ghellinck *Le mouvement théologique du XIIe siècle. Études, recherches et documents* (Paris. — X, 410 S.), einer Überarbeitung und Sammlung früher in Zeitschriften erschienener Studien, bergen sich u. A. wertvolle Beiträge zur Geschichte des Bekanntwerdens und des Einflusses, wie des Damasceners, so auch des Ps.-Areopagiten im Abendlande. Eine bemerkenswerte Einzelerscheinung im Rahmen des Wiederauflebens griechischer Studien im Westeuropa des 12. Jahrhs. ist *Moses of Bergamo,* über den Haskins BZ. XXIII 133—142 zusammenfassend handelt, während wir bei Pesenti *Mose del Broto „Liber Pergaminus"* (Bergamo. — 37 S. = *Pubblicazioni della Civica Biblioteca di Bergamo.* Nr. 1) von einem lateinischen Gedicht, welches er auf Wunsch seines kaiserlichen Gastfreundes Johannes Komnenos in Konstantinopel verfaßte, eine *Edizione critica* mit Übersetzung und gehaltvollen Noten bekommen. *De Rinucio Aretino graecarum litterarum interprete* in der Zeit Papst Nikolaus' V. liegt HStCPh. XXIV 51—109 eine Studie von Lockwood vor. Schlosser behandelt NtSt. 252—260 *Die erste Grammatik des neutestamentlichen Griechisch und das erste Septuagintawörterbuch,* jene das Werk G. Pasors im J. 1655 in Amsterdam und dieses dasjenige Z. Rosenbachs im J. 1634 in Herborn gedruckt. *Annotazioni ad alcune lettere di Corrado Gesner* von de Toni HUG. 346—359 beleuchten die Beschäftigung desselben mit christlich-griechischer Literatur. Ein ganz mustergiltiger Bericht über *Geographie und Topographie des alten Palästina für 1910—1913* wurde von Thomsen ZDPV. XXXVII 182—203 erstattet. Ein *Wissenschaftlicher Jahresbericht* von Praetorius ZDMG. LXVIII 440f. betrifft *Die abessinischen Dialekte.* Servière würdigt EO. XVIII 267—275 *A travers les Dictionnaires ou Encyclopédies des sciences ecclésiastiques* die vom christlich-orientalischen Standpunkte aus interessierenden Artikel der neueren Lieferungen des *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques,* des *Dictionnaire de théologie catholique* und des *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie,* wobei aus dem letztgenannten Leclercqs Ausführungen über *Colonies d' Orientaux en Occident* eine besonders eingehende Berücksichtigung erfahren. Thumb referiert IgJb. I 243f. über den Stand der Vorarbeiten zu einem *Neugriech.*

Thesaurus. Ein *Bericht über meine im Frühjahr und Sommer 1914 auf Grund des Socin-Stipendiums unternommene Reise nach Syrien und Palästina* wurde ZDMG. LXVIII 600ff. von Bergsträßer vorgelegt, der jene Studienreise zu sprachwissenschaftlichen Forschungen namentlich über den arabischen Dialekt von Damaskus und den aramäischen von Ma'lûla benützte.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.